HECHOS DE LOS APO

FELIPE F. RAMOS

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS

A I

HECHOS DE LOS APOS

Felipe F.

[C] PPC. Edicabi.
Editorial PPC. 1971.
Acebo, 54.—Madrid-16—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
Printed in Spain. Impreso en España.
Depósito legal: M. 35.636-1972.
I. S. B. N. 84-288-0170-3.
Impreso en Marsiega, S. A.—Acebo, 54.—Madrid-16.

CONTENIDO

Págs.

Título del libro 11
Relación con el evangelio de Lucas 12
División del libro 15
Finalidad 17
Lo que no es el libro de los Hechos 17
Lo que es el libro de los Hechos 21
Género literario 23
Características generales 23
Los sumarios y los discursos 26
Historicidad de los discursos 36
Los episodios 41
Teología 42
Problemas teológicos 42
Presupuestos teológicos fundamentales ... 46
Preocupaciones teológicas específicas de su época 54
Fuentes utilizadas por el autor 63
El autor 68
Tiempo y lugar de composición 75
El texto 77

SUCESOS EN JERUSALEN 79

La Ascensión 81
Sustitución de Judas 83
El milagro de Pentecostés 84
El discurso de Pedro 86
Discurso de Pedro en el templo 90

	Págs.
Discurso de Esteban	93
Martirio de Esteban y persecución de la Iglesia	95
SUCESOS EN SAMARIA	99
La conversión de Saulo	99
La conversión del centurión Cornelio ...	107
EL EVANGELIO LLEGA A ANTIOQUIA ...	122
La primera comunidad étnico-cristiana nace en Antioquía	122
Persecución de los cristianos y liberación de Pedro	125
Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia.	128
El concilio de Jerusalén	132
EN TORNO AL MAR EGEO	143
Pablo circuncida a Timoteo	143
La visión de Tróade	144
Pablo en Filipos	146
Discurso en el Areópago	148
Misión en Corinto	152
Efeso y los discípulos de Juan	155
EL EVANGELIO LLEGA A ROMA	158
Discurso en Mileto	158
Pablo llega a Jerusalén	162
Discurso de Pablo al pueblo	164
Pablo ante el Sanedrín	167
Proceso de Pablo ante el procurador Félix.	171
Apelación al César	174
Pablo en Roma	177

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

Enciclopedia de la Biblia. Barcelona, 1964.

(El artículo correspondiente a los Hechos de los Apósi do por J. Dupont, uno de los autores católicos que más ha: libro de los Hechos, ofrece al final una bibliografía selec uno de los temas que pueden tratarse.)

A. WIKENHAUSER: *Los Hechos de los Apóstoles.* Herder, 19 a la colección de la Biblia de Regensburgo y es muy ú que el autor, de escribir hoy de nuevo su obra, camt puntos de vista.)

G. RICCIOTTI: *Los Hechos de los Apóstoles.* 1957.

A. BOUDOU: *Hechos de los Apóstoles.* (Pertenece a la colec salutiis", y está traducido por Ed. Paulinas. Madrid, 1

J. LEAL: *Hechos de los Apóstoles.* (La Sagrada Escritura.) 1962.

L. TURRADO: *Los Hechos de los Apóstoles.* (La Biblia come Madrid, 1965.

E. TROCMÉ: *Le "Livre des Actes" et l'histoire.* París, Presse res de France, 1957.

E. HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte.* Gotinga, 1968 (es pertenece al comentario crítico-exegético sobre el Nue to, conocido con el nombre de "Meyer").

J. DUPONT: *Les Actes des Apotres* (con una introducción c en la colección "La Sainte Bible", traducida en franc rección de la Escuela Bíblica de Jerusalén), 2.ª edición

Pueden consultarse provechosamente los "Diccionarios tenemos traducidos al español.

TITULO DEL LIBRO

El título o inscripción que hoy lleva el libro es antiquísimo. Se halla atestiguado por S. Ireneo y Clemente de Alejandría. Sin embargo, no parece ser original. Y desde luego *no responde al contenido del libro*. El título podría hacernos creer que la obra pretende narrarnos la vida y ministerio de todos los apóstoles. Sin embargo, no es así. Entre los apóstoles se destaca únicamente la actividad de Pedro en la primera parte del libro. La segunda gira en torno a la actividad misionera de Pablo. Pero Pablo, según la concepción y teología de Hechos no es apóstol. Más abajo, al hablar de la teología específica de Act volveremos sobre este punto. La actividad del resto de los apóstoles es completamente silenciada.

Por otra parte, la lectura reposada del libro nos hará descubrir, en contra de la primera impresión que podemos recibir de nuestro primer contacto con él, que el autor no tiene intereses biográficos. Probablemente el título, que, como ya afirmamos, es antiquísimo, obedezca al interés de la primitiva Iglesia por Pedro y Pablo en cuanto que son *los dos apóstoles principales*. También es posible que influyese en poner dicho título a la obra la consideración equivocada del mismo como una obra literaria con pretensiones de describir la primera historia del cristianismo.

Todavía hay más. Los autores más antiguos no son unánimes en el título que dan al libro. Hay bastante variedad en ellos. Y esto es una buena razón para

concluir que al libro le faltaba un título auténtico y original.

RELACION CON EL EVANGELIO DE LUCAS (*)

a) *El hecho.* El libro de los Hechos no tiene consistencia por sí mismo. Desde siempre ha sido considerado en relación con el tercer evangelio. Sería algo así como la continuación del mismo. Así lo demuestra, además, la dedicatoria que el autor hace de su obra al mismo personaje Teófilo. El mismo prólogo de Act hace referencia al *primer* libro y al concluir dicho prólogo se hace alusión a las apariciones del Resucitado y sus instrucciones antes de irse de entre ellos. Es otro punto de contacto con el evangelio de Lucas. Se menciona igualmente, como al final del evangelio, la despedida de Jesús (1, 22) y su Ascensión, que en Act se narra con mayor amplitud (1, 6 ss.).

b) *Dificultades.* Esta relación innegable con el evangelio de Lucas no carece, sin embargo, de dificultades. Porque a la mención del *primer* libro debería seguir la alusión, incluso explícita, al *segundo.* Debería, además, anticiparse el contenido de este segundo libro, ya que esto se hace en la referencia al primero. Sin embargo, faltan ambas cosas.

Otra dificultad seria procede de la forma de presentar la Ascensión de Jesús. Basta comparar el fin del evangelio con el principio de los Hechos. En el evangelio se presenta la Ascensión como teniendo lugar el mismo día de la Pascua. En Act se introduce el período intermedio de los cuarenta días entre la Pas-

(*) Cuando citamos a Lucas nos referimos a su evangelio. Al hablar simplemente de Act no prejuzgamos la cuestión de que se trate o no del mismo autor. Solamente distinguimos las dos obras. Las citas con sólo los números, sin anteponer abreviación o sigla alguna, se refieren siempre al libro de los Hechos.

cua y la Ascensión. El lugar del suceso cambia también. Según el evangelio el acontecimiento tuvo lugar cerca de Betania. Act lo sitúa en el monte Olivete.

c) *Soluciones*. Se han propuesto varias: 1.ª La falta del anuncio del contenido de la nueva obra y la repetición de la Ascensión con la introducción del período de los cuarenta días obedecen a que los versos 3-14 de este primer capítulo son una interpolación, procedente de mano distinta, en el texto original.

Esta solución tropieza con dificultades muy serias. Porque en el v. 8 se apunta tan acertadamente el tema del libro que difícilmente puede ser atribuido a una mano distinta del autor original. Además, el autor que hubiese querido interpolar estos versos, para introducir lo relativo al período de los cuarenta días, tenía que haber hecho mayor hincapié en ello y no mencionarlo casi como de pasada y sin darlo importancia (1, 3). Por otra parte, el interpolador, al hacer el resumen de la primera obra en los vv. 1-2, debería haber añadido con claridad y precisión el contenido de esta segunda. Finalmente, las particularidades estilísticas de Lucas, que se ven claramente en 1, 1-5, tenían que haber sido descubiertas y copiadas por el interpolador.

La conclusión que se impone es la siguiente: A pesar de las dificultades que se encuentran en estos primeros vv. de Act en su comparación con el evangelio de Lucas, es más lógico atribuirlos al mismo autor de toda la obra que a un interpolador. En cuanto al plazo de los cuarenta días introducidos en Act entre la Pascua y la Ascensión, la explicación más convincente parece la siguiente: Lucas lo coloca todo en el mismo día para indicar el fin de la vida de Jesús y el comienzo de la vida de la Iglesia. Act, por el contrario, considera necesarios estos cuarenta días de encuentros de Jesús con los discípulos para terminar su instrucción e insistir en que los apóstoles son verdaderamente testigos de Jesús resucitado a quien han visto. Tema

muy querido por el autor de Hechos. Con el mensaje del ángel (1, 11), comienza el tiempo de la Iglesia.

2.ª La segunda solución a las dificultades apuntadas considera que Lucas y Act formaban originariamente un solo libro. Para volver a hacer de los dos uno solo, en el estado en que hoy se encuentran, habría que quitar a Lucas los tres últimos versos de su evangelio y a Act los cinco primeros, es decir, que Act 1, 6, seguiría inmediatamente a Lc 24, 49. Así estaría en el origen de la obra. Posteriormente, por razones litúrgicas o de la diversidad de la materia, aquella obra única se dividió en dos y cuando esto ocurrió hubo que añadir los tres últimos versos al cap. 24 de Lc para completar la narración y componer un prólogo introductorio de la segunda obra.

Esta solución o hipótesis es inadmisible por varias razones. En primer lugar, no tenemos vestigio alguno en la tradición de que las dos obras constituyesen una sola. Por otra parte, considerar a Lc 24, 50-53, como una adición posterior carece por completo de fundamento. Y de manera decisiva hablan en contra de esta hipótesis los argumentos siguientes: si Lc 24, 50-53, hubiesen sido añadidos como fin del evangelio y Act 1, 1-5, como principio del segundo volumen, no se explica cómo la mano que los añadió no suprimió las contradicciones que entre ellos existen. Además, en la época de composición de Lucas, el género literario "evangelio" estaba tan definido, que el autor no se hubiese atrevido a incluir dentro de la misma obra la narración de la expansión del cristianismo hasta Roma (cosa de la que se ocupan los Hechos). Añádase a esto que la inclusión de estos dos libros en un solo volumen haría que la obra fuese excesivamente grande (dentro de la amplitud que tienen los libros del N. T.), mientras que consideradas como hoy las poseemos resultan dos obras normales. Finalmente, Act 1, 6, no puede ser continuación de Lc 24, 49, ya que los dis-

cípulos se encuentran reunidos en una casa (Lc 24, 33) en la que entra Jesús (Lc 24, 36), mientras que, sin cambio alguno de lugar, la Ascensión tuvo lugar, según Act 1, 12, al aire libre, en el monte de los Olivos.

3.ª Mucho menos aceptable es la hipótesis que propone un tercer libro de Lucas. La hipótesis pretende apoyarse en el final inesperado del libro de los Hechos (28, 30-31), que haría suponer, al menos, la intención del autor de escribir ese tercer libro.

No tenemos punto alguno de apoyo para pensar que tal libro existiese ni que fuese siquiera planeado. El final repentino e inesperado de Act se explica perfectamente teniendo en cuenta la intención del autor de llevar el evangelio, en la persona de Pablo, hasta Roma, corazón del Imperio. Una vez que lo ha logrado, no tiene interés alguno en continuar su narración.

DIVISION DEL LIBRO

El libro de los Hechos no se deja estructurar fácilmente. No se impone, al menos con evidencia, la lógica que haya querido seguir el autor. Ofrecemos las tres posibilidades más aceptables.

1.ª El libro consta de dos partes que *giran en torno a los dos protagonistas principales*: Pedro y Pablo. La parte correspondiente a Pedro comprendería Act 1-12, y la relativa a Pablo abarcaría los caps. 13-28.

Aunque es cierto que la actividad descrita en cada una de las dos partes gira en torno a Pedro y a Pablo, es difícil admitir que el autor haya tenido delante este principio de división. Y la razón está en la falta de interés biográfico por parte de Lucas, como podrá apreciarse con mayor claridad en el apartado siguiente.

2.ª La segunda posibilidad divide también el libro en dos partes, pero el principio de división sería

más teológico, a saber: *la primera parte* trata de la predicación y expansión del evangelio hasta asegurar la misión a los gentiles, 1, 15-15, 35; *la segunda parte,* una vez asegurada ya la misión a los gentiles, llevaría el evangelio hasta Roma, 15, 36-28, 31. La división podría aceptarse, ya que el cap. 15 puede considerarse como el punto álgido del libro. A pesar de todo, la división nos parece excesivamente genérica y, por otra parte, la preocupación de asegurar la misión a los gentiles es una constante de toda la obra.

3.ª Teniendo en cuenta el encargo de misión que los discípulos reciben de Jesús: "seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra" (1, 8), la división que nos parece más probable considera *el libro estructurado en cinco partes, girando cada una en torno a un punto geográfico importante*:

a) Después del prólogo y la narración de la Ascensión, la primera parte, 1, 15-8, 3, habla de *la predicación y extensión del evangelio en Jerusalén* con los éxitos, dificultades y problemas consiguientes. Esta primera parte termina con la persecución de los cristianos helenistas, cuya culminación es el martirio de Esteban.

b) La segunda parte, 8, 4-11, 18, se ocupa de *la extensión del evangelio por Samaria y la zona costera.* Comienza con la predicación del evangelio en Samaria y termina con la conversión del pagano Cornelio.

c) La tercera parte, 11, 19-15, 35, *lleva el evangelio hasta Antioquía,* con la consiguiente expansión a partir de esta ciudad en la que los discípulos comenzaron a llamarse cristianos... (11, 26).

d) La parte cuarta, 15, 36-19, 20, describe *la expansión del evangelio por las regiones en torno al mar Egeo.* Comienza con la separación de Pablo y Bernabé

a la hora de continuar los viajes de misión y se extiende hasta dejarnos a Pablo en Efeso.

e) En la última parte, 19, 21-28-31, se nos narra *el avance del evangelio desde Jerusalén hasta Roma.* Se abre con la decisión de Pablo de ir a Jerusalén para, desde allí, dirigirse a Roma, y se concluye con la afirmación de la predicación que Pablo hacía del evangelio en Roma con todas las dificultades que implica una libertad vigilada.

FINALIDAD

Se trata de descubrir la intención que tuvo el autor al escribir el libro. Estamos ante un problema en el que las opiniones de los autores son más dispares. Para esclarecer en lo posible una cuestión tan discutida vamos a dividirla en dos partes:

1.ª *Lo que no es el libro de los Hechos.*

a) *No es un escrito armonizante de dos tendencias* existentes en la primitiva comunidad cristiana y radicalmente opuesta. Tendencias opuestas que serían las existentes entre los judío-cristianos (cristianos procedentes del judaísmo) y los étnicos-cristianos (cristianos procedentes del paganismo), y que son tan visibles en las cartas de Pablo (fue la propuesta de F. C. Baur, seguido por sus discípulos; es la llamada escuela de Tubinga). El libro de los Hechos fue escrito para suavizar aquellas aristas cortantes y, por tanto, con una tendencia conciliadora. Pero esta finalidad llevó al autor a falsear la historia ofreciéndonos un cuadro de aquellas comunidades cristianas que no responde a la realidad.

Esta presentación del libro de los Hechos encontró una crítica violenta, aunque no fuese más que por la

excesiva simplificación que hacía de los hechos y de la situación y de la primitiva comunidad cristiana. La comunidad cristiana original no se componía solamente ni podía reducirse a las dos tendencias tan radicalmente diferenciadas y opuestas.

b) Reducir la primitiva comunidad cristiana a esas dos tendencias apuntadas (la tendencia de Pedro = judío-cristianos, y la de Pablo = étnico-cristianos) pareció infundado. A pesar de ello, no podían negarse las diferencias existentes entre las cartas de Pablo y Act. Para explicar estas diferencias y contradicciones se recurrió a considerar *el libro de los Hechos como una apología que resumía diversas tendencias o puntos de vista.* Uno sería considerar la obra como el esfuerzo por presentar un cuadro armónico de la primitiva Iglesia, tal como lo poseía el étnico-cristianismo. En frase de A. Jülicher, "ni Pablo es presentado como judío, ni Pedro es presentado como paulino (con un pensamiento próximo al de Pablo), sino que ambos son presentados como 'católicos' (en el sentido de universales)".

Otros autores vieron en Act *una intención apologética:* trataría de defender el cristianismo de toda sospecha política. Sospechas políticas que podían estar causadas por las acusaciones que los judíos hiciesen de los cristianos ante las autoridades romanas. O por el simple hecho de la expansión misma del cristianismo, que parecía anular al judaísmo.

Esta presentación desenfoca igualmente el interés del autor. Las consideraciones históricas pesan menos para él que las teológicas. Por lo demás, algunas de las afirmaciones anteriores no pueden justificarse partiendo del libro mismo, sino, en muchas ocasiones, de los prejuicios con que algunos autores se acercan a él.

c) El libro de los Hechos *no es una obra de historia* ni su autor es el primer escritor de una "historia de la Iglesia". Y ello a pesar de que Lucas se muestre

familiarizado con los usos literarios de su tiempo y recurra a los discursos como un método literario común a los historiadores antiguos. Basten para convencernos de la exactitud de estas afirmaciones los dos argumentos siguientes:

El hecho mismo de que el autor considere su libro como continuación del evangelio, habla en contra de esta concepción. Además, faltan muchas y esenciales características que son indispensables a una obra de historia: no nos ofrece la totalidad de la materia, sino sólo una selección, muy cuidada pero muy pequeña; se echa de menos la exactitud en muchos detalles, la cronología está muy lejos de ser exacta, la ausencia de intereses biográficos. De todos estos rasgos se sigue que la información en cuanto tal no es el objeto o finalidad del autor.

d) Los Hechos no fueron compuestos como *defensa del apóstol Pablo ante el proceso que se preparaba en Roma.* Esta consideración de Act haría pensar en su composición en una época excesivamente temprana. El libro fue escrito bastantes años después de haber tenido lugar el proceso de Pablo. Además, considerado el libro desde este punto de vista resultaría que gran parte del material que recoge carecería de sentido. Piénsese sólo de momento en los 12 caps. primeros. Tampoco tendría razón de ser la triple narración de la conversión de Pablo. Finalmente, esta presentación de los Hechos no tiene en cuenta que se trata de la continuación del evangelio y que, por tanto, la finalidad debe buscarse en la misma línea del Evangelio.

e) No es *un documento que recoja las tendencias opuestas que existían en la Iglesia primitiva.* Volvemos a insistir en este aspecto porque así ha vuelto a ser considerado el libro de los Act. Se han destacado recientemente dos aspectos: los Hechos son una defensa del cristianismo paulino contra la acusación

judía de que este cristianismo paulino era peligroso para el Estado por haber degenerado del cristianismo original (así piensa Trocmé). O el libro pretende liberar a Pablo de la acusación de gnóstico. De ahí que le presente como siendo perfectamente ortodoxo y en relación de dependencia con los apóstoles (así piensan Barret y otros).

Esta tendencia anti-gnóstica no es una característica de Act. Y en la única ocasión que pudiera apreciarse esta tendencia anti-gnóstica (20, 29-30) no se ve el intento de defender a Pablo de una acusación semejante. Si en el libro de los Hechos se evitan intencionadamente los pensamientos y el lenguaje gnóstico, esto ocurre de modo implícito y sin una repulsa directa del movimiento o pensamiento gnósticos. En consecuencia: una defensa gnóstica de Pablo no puede ser la finalidad de Act.

Por otra parte, tampoco puede decirse que se vea *una intención de quitar importancia a la figura del apóstol* para que adquieran mayor realce los demás apóstoles. La lectura del libro, sobre todo en la segunda parte, nos convencería fácilmente de lo contrario.

f) No puede aceptarse que el libro de los Hechos sea *un término medio entre la narración de la historia y el relato sobre los héroes,* con la finalidad de presentar el avance continuado en las relaciones progresivas de la Iglesia con el mundo en el que se iba abriendo paso.

Ya hemos insistido en que el autor de Act no tiene intereses biográficos. La presentación que hace de Pedro y de Pablo dista mucho de la que suele hacerse de los héroes propiamente dichos. Por otra parte, tanto los acontecimientos históricos que recoge como las personas que los protagonizan se hallan siempre al servicio de otras ideas más importantes.

2.ª *Lo que es el libro de los Hechos.*

Esta división de opiniones debe hacernos cautos a la hora de pronunciarnos sobre la finalidad propia de nuestra obra. Debe afirmarse en primer lugar que el libro no tiene un fin único, sino que pretende simultáneamente varias cosas. Pretende ser:

a) *Una cierta apología contra la acusación de enemistad del cristianismo frente al Estado.* Esto nos parece absolutamente innegable. Acusación que se halla de forma explícita en estas afirmaciones: "Todos obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús" (7, 7; véase también 24, 5), o en la defensa que Pablo hace de sí mismo: "Replicando Pablo que ni contra la Ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el César, había cometido delito alguno" (25, 8).

En esta línea deben citarse todos aquellos pasajes en los que los representantes de Roma reconocen la inocencia de los cristianos (16, 39; 18, 15-16; 19, 37; 23, 29; 25, 25; 26, 32). Tanto es así, que Pablo puede predicar el Evangelio incluso en el período de su detención en Roma (28, 30-31).

Esta intención apologética resulta aún más innegable si tenemos en cuenta que el libro es prolongación del evangelio de Lucas en el que se insiste en este mismo aspecto: la inocencia de Jesús reconocida por Roma.

Al hacer esta apología, el autor tiene delante sin duda a lectores paganos a quienes intenta ganar para la causa del evangelio. Para ello no pretende demostrar la unidad del cristianismo con el judaísmo a fin de que el cristianismo pueda acogerse al privilegio de respeto que toda "religio licita" merecía por parte del Imperio. Más bien lo que hace el autor es presentar a los cristianos como no peligrosos políticamente, en contra de las acusaciones judías (25, 7-8), y, además,

como la verdadera herencia de la revelación de Dios en el A. T. (26, 6-7. 22-23; 28, 29).

b) Una de las finalidades es la apologética, pero el libro de los Hechos es, sobre todo, *predicación*. La mayor parte de la materia del libro, particularmente los discursos, es predicación y tiene delante a los lectores cristianos, no paganos. Si narra la expansión del evangelio con sus dificultades y éxitos lo hace con la finalidad de edificar a los cristianos y hacer propaganda entre los paganos. De ahí que presente la carrera victoriosa del evangelio desde Jerusalén hasta el corazón del Imperio; la ruptura de las barreras religiosas, sociales y raciales, mediante el mensaje universalista del evangelio; que *el verdadero protagonista del libro no sean ni Pedro ni Pablo, sino el Espíritu* que rige la vida de la Iglesia y la expansión del evangelio; que sea un testimonio de la actividad salvífica de Dios frente al mundo.

c) Finalmente los Act pretenden ser *el testimonio más elocuente de la veracidad de la palabra de Jesús*. El evangelio debía extenderse por todo el mundo. Los apóstoles serían sus testigos: "... en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra" (1, 8). Los Hechos son una confirmación de estas palabras de Jesús. El mismo principio geográfico que el autor ha tenido delante para estructurar su materia (véase en la división del libro el tercer principio que aceptamos como más probable), demuestra esta intencionalidad. Intención que se halla puesta de relieve también en el tercer evangelio (Lc 24, 46-47). Y el final del libro (28, 31), es como la proclamación gozosa del cumplimiento de esta palabra de Jesús. Esto es lo que da al libro su tono "triunfal".

GENERO LITERARIO

1.º *Características generales.* Para lograr su finalidad de presentar la actividad salvífica de Dios realizada en Cristo y anunciada en todo el mundo, el autor de los Hechos creó una forma literaria única. No existe paralelo alguno, considerándolo en su conjunto, ni dentro ni fuera de la literatura cristiana ni en su entorno. Las historias apócrifas de los apóstoles no pueden ser comparadas con el libro de los Hechos de los Apóstoles. Los contactos con las descripciones helenistas de los hombres de Dios, con los que nuestro libro ha sido comparado, se hallan casi exclusivamente en el terreno del interés biográfico. El género literario de los Hechos debe encuadrarse teniendo en cuenta los presupuestos siguientes:

A) Es una narración de tipo *misional.* Tiene algún parecido con la literatura misional del judaísmo helenista, pero no ha sido el conocimiento de dicha literatura lo que incitó al autor a escoger este medio de presentar la historia. Esta forma fue escogida por la visión profundamente teológica del autor, según la cual la historia de Jesús es el principio de la historia de la Iglesia, que se hace visible progresando hasta el fin del mundo. La cuestión decisiva ahora es acertar con los métodos literarios utilizados por Lucas para presentar esta historia.

B) Los Hechos mantienen una relación con el evangelio de Lucas. Pero no debe olvidarse que la situación y los medios que ha tenido el autor son muy distintos para ambas obras. En cuanto al evangelio, aunque tiene que investigar diligentemente toda la materia (Lc 1, 1-4), sin embargo, tiene ya un modelo al que seguir; el género literario "evangelio" había sido creado ya y le es ofrecido no sólo el esquema general, sino una narración bastante detallada y seguida, que el autor toma como punto de referencia. Al es-

cribir los Hechos la situación es muy distinta: no hay ensayo alguno previo de una obra semejante. Probablemente no disponía de fuentes tan amplias que abarcasen todo el período que él quería incluir en su narración. Y, en todo caso, Lucas tiene que abordar la empresa de unir la historia de la primitiva comunidad cristiana con la expansión del evangelio por las regiones paganas, mediante el apóstol de los gentiles, hasta llegar a Roma.

C) Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho es lógico que el autor de Act no haya pretendido ofrecer a sus lectores la totalidad de la materia sobre los acontecimientos ocurridos durante el espacio de tiempo que abarca su narración. Nos encontramos, más bien, en los Hechos, *cuadros singulares*. Se trata de escenas individuales que, a veces, son generalizadas y se hallan encuadradas en un marco general. Lo que él pretendía ofrecer a sus lectores, sobre todo al considerar su obra como continuación del evangelio, tenía que ser un libro edificante. Lucas estaba bien convencido de que la historia de los orígenes cristianos era una historia edificante. Pero para presentarla como tal tuvo que utilizar un método especial: tuvo que ofrecer a sus lectores *la historia en historias,* escenificando y dramatizando aquellos acontecimientos más representativos de la historia que pretendía narrar.

Naturalmente que debemos contar con grandes lagunas y muchas cuestiones quedan sin solución. Nada se nos dice, al menos explícitamente, de las luchas de Pablo con sus enemigos, y que nos son conocidas a través de sus cartas. La información que nos dan los Act acerca de la actividad de Pedro y del desarrollo de la primitiva comunidad cristiana, de su vida comunitaria, de sus actos de culto, de sus relaciones con el judaísmo, de los distintos grupos existentes (hebreos, helenistas...), su actividad misionera, los hechos y suerte que corrieron los demás apóstoles, in-

cluso la actividad misional de Pablo, es excesivamente pobre.

Acontecimientos que, sin duda, fueron muy importantes en la primitiva comunidad cristiana, apenas si son mencionados como de pasada. Por ejemplo, la acción de (Herodes) Agripa en contra de los cristianos (12, 1 ss.), y el comienzo del cristianismo de Antioquía (11, 19 ss.). Otras narraciones, por el contrario, ocupan excesivo espacio; por ejemplo, las dos escenas semejantes que tienen lugar ante el Sanedrín (4, 1 ss.; 5, 17 ss.) y la historia de Cornelio (10, 1-11, 18).

Las cosas más importantes, desde el punto de vista histórico, acerca de Pablo, por ejemplo, su actividad intensa y compleja, durante varios años, en Corinto y Efeso, son mencionadas como unos sucesos entre tantos de su vida misionera. Otras menos importantes, como su detención en Jerusalén o su proceso con Félix, Festo y Agripa, incluso su viaje marítimo hasta llegar a Roma, son narradas con mucho detalle.

En resumen: El autor reduce al máximo o prescinde de aquellas cosas que no le parecen apropiadas para conseguir su fin literario o misional. En otras ocasiones insiste y repite, con notables variantes, aquellos acontecimientos que juzga más importantes y con los que quiere impresionar a sus lectores, por ejemplo, la triple narración de la conversión de Pablo (9, 3 ss.; 22, 5 ss.; 26, 12 ss.) o la doble visión de Pedro (10, 9 ss.; 11, 5 ss.).

El autor de los Hechos ha tenido que hacer una selección del material que le ofrecía la tradición o pudo reunir de las fuentes de que disponía.

Ahora bien, al hacer la selección, y para dar mayor amplitud o resumir determinadas escenas y narraciones, se ha visto condicionado no sólo por el material que le ofrecía la tradición, sino también, al menos en el mismo grado, por la finalidad que se había propuesto al escribir.

Esta finalidad se pone de relieve en aquellas sec-

ciones cuya composición puede atribuirse con mayor seguridad al mismo autor de la obra. Nos referimos en concreto a los sumarios y a los discursos.

2.° *Los sumarios y discursos.*

a) *Los sumarios.* Se trata de afirmaciones o sentencias que, en forma de resumen o sumario, *generalizan alguno de los aspectos de la vida de la primitiva comunidad cristiana.* Se encuentran en la primera parte del libro colocados estratégicamente entre los episodios narrados y sirven generalmente como medio de transición entre dichos episodios. Este recurso de universalizar o generalizar los acontecimientos lo había utilizado ya el autor en su primera obra (ver Lc 4, 40-41; 6, 17 ss.) bajo la influencia de Marcos.

En los Hechos destacan tres sumarios (2, 42 ss.; 4, 32 ss.; 5, 12 ss.) si prescindimos de aquellas afirmaciones de tipo general que se hallan diseminadas a lo largo de toda su obra (9, 31; 16, 5).

Los tres sumarios citados definen la vida cultual de la comunidad, la posesión de los bienes en común y los hechos milagrosos de los apóstoles. Estos sumarios proceden muy probablemente de la mano del autor del libro. Son creación suya. Y los ha creado con el fin de generalizar o universalizar escenas o episodios singulares. Así *la primitiva comunidad cristiana es presentada como la comunidad ideal.* Es la imagen del tiempo original de la Iglesia tal como era entendida en la época en que fue escrita nuestra obra; no es fruto exclusivo de una elaboración idealizadora o de una simple idealización.

Para no volver sobre estos sumarios cuando hagamos el análisis de los acontecimientos más importantes en cada una de las secciones, veamos ahora el contenido de dichos sumarios.

El *primero* describe *la vida cultual* de aquella comunidad cristiana original (2, 42). Es un resumen

del culto tal como entonces se celebraba. Comprendía: 1.°, *la ilustración* o enseñanza dada por los apóstoles, instrucción que no se limitaba exclusivamente a lo que hoy llamaríamos celebración de la Eucaristía, sino que la enseñanza era impartida también en el templo, como nos consta por los caps. 4 y 5 (ver en especial 5, 21); 2.°, la *unión* o *koinonia* que no se limitaba a recoger las ofrendas destinadas al culto sino que, además, comprendía la reunión y distribución de toda clase de dones naturales, dinero..., necesarios para la vida y para socorrer a los necesitados (ver sobre el particular 6, 1 ss.); 3.°, la *fracción del pan,* que es la forma de describir la celebración eucarística y que, probablemente, comenzaba con la fracción del pan a cada uno de los asistentes. El rito designaba así todo el acto cultual; 4.°, la *oración.* Oraciones que, necesariamente, eran las conocidas, comunes con la comunidad judía. Naturalmente hay que suponer que pronto surgieron oraciones nuevas y, por supuesto, era recitada la oración enseñada por Jesús.

El *segundo sumario* (4, 32 ss.) trata de *la comunidad de bienes.* La preparación del sumario comienza en el v. 31: "todos fueron llenos del Espíritu Santo y hablaban la Palabra de Dios con libertad". Porque Lucas considera como efecto de esta efusión del Espíritu el que la *multitud* de los creyentes tuviese un solo corazón y una sola alma, es decir, no había divisiones entre ellos. A esta característica de tipo general sigue un rasgo singular: ningún cristiano consideraba su propiedad personal como posesión exclusiva, sino que todo era común entre ellos.

Cómo se realizaba en concreto esta posesión común de los bienes no se nos dice. Para Lucas más importante que los detalles era el conjunto de aquella vida. El ha presentado una imagen de la comunidad cristiana original con conceptos tomados del A. T., pero de tal manera que evocase al lector instruido las descripcio-

nes de Aristóteles en su ética a Nicómaco. Este elemento griego se haya reforzado por la afirmación de que los cristianos tenían todas las cosas en común ("pantakoiná"), v. 32. La expresión, casi idéntica, la encontramos en la obra citada de Aristóteles (tener los amigos todas las cosas en común). Del mismo modo pensaba y escribía Platón. Con estas alusiones intencionadas Lucas quiere afirmar que *la comunidad cristiana original realizaba también el ideal griego de la comunidad.*

De la comunidad pasa Lucas a sus dirigentes, los apóstoles. Se ha afirmado, a veces, que el paso era muy brusco, sin embargo no lo creemos así. Baste pensar en lo inmediatamente anterior (vv. 30-31): los milagros son la legitimación divina de la predicación. Y en la segunda parte del v. 32 se prepara el paso a lo siguiente con la afirmación de que la bendición divina implicaba a todos, se derramaba sobre todos, no sólo a los apóstoles. Una confirmación de ello es que en la comunidad se cumplía la promesa del Deuteronomio (15, 4): en esta comunidad no había necesidades.

¿Cómo podía ser esto? Sencillamente porque los que tenían posesiones las vendían cuando ello era necesario y ponían el dinero a disposición de los apóstoles. Así cada uno recibía conforme a su necesidad. Bernabé es presentado como ejemplo de esta conducta (vv. 36-37). La historia que nos contará a continuación (5, 1-11: Ananías y Safira) es otro ejemplo. Y la conclusión parece clara: *al aducir Lucas estos ejemplos es que se trata de acciones no habituales, sino, más bien, extraordinarias, de excepciones.* Esta conclusión se ve confirmada por la simple comparación del verso 32: no lo vendían, sino lo poseían en común (esto respondía al ideal griego de la comunidad) y el v. 34: lo vendían... (así se cumple la promesa del A. T., Deut 15, 4). Ambas cosas las ha separado Lucas mediante su afirmación sobre los apóstoles.

Probablemente Lucas, del conocimiento de algunos

casos singulares, como el de Bernabé y Ananías, *ha generalizado este proceder* (v. 34). Estaría dentro de su línea, manifestada en el evangelio, acerca del peligro de verse pegado a este mundo mediante la posesión de las riquezas "injustas". Los dos ejemplos aducidos siguieron viviendo en la tradición por lo extraordinarios que eran. Por otra parte, este procedimiento no podía solucionar para siempre el problema, ya que eran pocos los cristianos que tuvieran posesiones. El sistema no podía durar. Un sistema económico no puede apoyarse en un proceder semejante. Tenemos un indicio claro de la veracidad de lo que venimos afirmando en la afirmación de que la madre de Juan Marcos poseía una casa donde se reunían (12, 12). Luego no la había vendido. ¿O es que puede decirse que no la había llegado el turno?

Tampoco puede aducirse como ejemplo de la posesión común de los bienes, provocada por el "comunismo del amor", el ejemplo de Qumran. Es cierto que Plinio, el Viejo, y también Filón, describen a los esenios como hombres "sin dinero ni posesión". Pero la organización de los esenios no era única ni uniforme. Sólo los que renunciaban al matrimonio y vivían en comunidad tenían sus bienes en común. Otra forma de vivir era creando una comunidad familiar y viviendo en pueblos o aldeas lejos del monasterio central. Había un "responsable" de estos grupos aislados. Y al responsable le entregaban lo equivalente al sueldo de dos días por mes para atender a las necesidades de los pobres, pero éstos no tenían sus bienes en común.

Así pasaba en la comunidad cristiana de Jerusalén. Lo normal sería que se ganasen la vida como jornaleros; había también muchos siervos. Estaba, además, el problema de las viudas, que hoy difícilmente comprendemos. Pero debemos trasladarnos a aquella época: muchos judíos piadosos acudían a la ciudad santa para morir y ser sepultados allí.

La situación de la comunidad era, sin duda algu-

na, muy precaria. Pensemos que las tres "columnas" de la Iglesia de Jerusalén pidieron, en el concilio de los apóstoles, a los representantes de la Iglesia antioquena, que se acordasen de los pobres de la Iglesia de Jerusalén (Gal 2, 10). Lucas ha idealizado excesivamente, en este sumario, la vida de la comunidad cristiana original.

El *tercer sumario* (5-12-16) trata de *los hechos milagrosos de los apóstoles.* Para comprender este sumario es importante ver las razones que Lucas ha tenido para encuadrarlo en este contexto. En el relato inmediatamente anterior (5, 1-11) nos ha referido un milagro de Pedro castigando la simulación e impostura de Ananías y Safira. Piensa narrar a continuación una nueva persecución de la Iglesia (5, 17 ss.). Los últimos versos no podían unirse inmediatamente con los 11 primeros del capítulo 5. *Era necesario que Lucas hablase previamente del gran éxito de los cristianos.*

La historia de Ananías exigía una continuación bien distinta a la que nos presenta 5, 17 ss. (encarcelamiento de los apóstoles). El temor (5, 11), provocado por lo de Ananías, exigía un gran respeto, incluso por parte de los judíos, frente a los cristianos. Al "gran temor", y el consiguiente respeto, debía seguir la afirmación del *gran éxito.* ¿Cómo se logra esta continuación en la pluma de Lucas?

En primer lugar, el milagro realizado por Pedro (v. 12) es *generalizado.* No sólo Pedro, sino "los apóstoles" realizaban signos y milagros. Pedro es como la personificación de los apóstoles, y lo que hacía Pedro podía afirmarse de todos los demás.

Inmediatamente después, Lucas se refiere a la comunidad (v. 13 = "todos"): la comunidad, en unión con los apóstoles, por supuesto, se reunía en el pórtico de Salomón. En el tiempo en que escribe Lucas el templo hacía ya diez años, como mínimo, que había sido destruido. Si es mencionado el templo es porque, para

sus lectores, no era difícil imaginarse un lugar de enseñanza, un pórtico, donde los apóstoles impartían su doctrina, al estilo de los antiguos filósofos.

Este grupo de cristianos es presentado como rodeado y protegido por una especie de temor respetuoso de modo que "los otros", es decir, los no cristianos, no se atrevían a mezclarse en aquel grupo para oír la enseñanza de los apóstoles. Pero el pueblo los apreciaba. Esta lejanía o separación entre el grupo de los cristianos y "los otros" se hallaba producida no por enemistad, sino por una especie de temor sagrado. Pero tampoco conviene exagerar: no debe entenderse que nadie se atrevía a ingresar en la comunidad. De ahí la afirmación del v. 14. La línea va desde *el temor,* como punto de partida, pasa por *la estima* para llegar a *la aceptación.*

Los vv. 15-16 parecen ser una adición a este sumario ya completo en sí mismo. La misma partícula de unión con que comienza el v. 15 hace suponer que se trata de una prolongación de la gran estima y consideración en que eran tenidos los cristianos. Y este poder curativo, con la consiguiente atracción, se ejercía no sólo en Jerusalén, sino también fuera de la ciudad santa.

b) *Los discursos.*

A) *El hecho.* Al leer los Hechos lo primero que llama la atención es:

1.° *La cantidad enorme de discursos* que encontramos a lo largo de la obra. Se ha calculado que ocupan una tercera o una cuarta parte del libro. De los 1.000 versos que, en números redondos, consta el libro de los Hechos, unos 300 corresponden a los discursos. Si quitásemos los discursos el libro quedaría desarticulado.

Para convencernos de ello habría que leer el libro saltándonos, dejando a un lado, los discursos. Entonces nos daríamos cuenta en qué medida los discursos son *como el soporte espiritual de toda la obra.* Sin ellos el libro de los Act sería algo así como un evangelio que solamente contase las historias de los milagros y otros episodios, pero no refiriese las palabras de Jesús. En esta comparación con los evangelios, los discursos de Act son equivalentes a la parte discursiva, palabras, sentencias e incluso discursos, de los evangelios. Los discursos no son solamente informe sobre la predicación cristiana, sino que *ellos mismos son la predicación cristiana.* Y ello a pesar de que aparezcan en microformato (el calificativo es de M. Dibelius), de modo que puedan ser leídos en dos o tres minutos, si exceptuamos el de Esteban.

2.° Los discursos *se distribuyen casi por igual a lo largo de toda la obra.* Más aún, en todos los momentos importantes de la narración nos encontramos con un discurso. Y los acontecimientos más importantes se nos cuentan en forma de discurso que, en ocasiones, se repite más de una vez. Es otro indicio claro de la importancia que el autor de Act los atribuye.

3.° Los *discursos son, en general, muy breves.* Si hubiesen sido pronunciados tal y como han llegado hasta nosotros, la mayor parte de ellos no habrían durado más de tres minutos. Y no vale decir que los discursos han llegado a nosotros en forma de resúmenes. Tienen todos los rasgos característicos de un discurso tal y como fue pronunciado: evocación del principio y del fin, agrupación de frases y palabras, desarrollo suficiente de las ideas. No hay fundamento alguno para afirmar que en estos discursos falte nada de lo que fue dicho cuando fueron pronunciados.

Ya de esta triple consideración podríamos concluir que *los discursos de los Hechos son uno de los medios*

estilísticos más importantes utilizados por su autor. Ahora bien, al decir que son medios estilísticos, puede preguntarse si realmente ocurrieron o fueron pronunciados así.

B) *Los discursos como medio literario.*

La historicidad de los discursos puede afirmarse teniendo en cuenta una doble consideración: el autor de los Hechos *tenía a su disposición material abundante* que él ha recogido de la tradición. Consiguientemente, en la formación de los discursos, ha tenido delante dichas fuentes y de ellas los ha copiado o reconstruido. La otra razón, más decisiva, está en la consideración de *los diversos tipos de discurso* que encontramos en el libro: discursos de misión de Pedro (2, 14 ss.; 3, 12 ss.; 4, 9 ss.; 5, 30 ss.; 10, 34 ss.), discursos de Pablo a los judíos (13, 16 ss.), a los paganos (14, 15 ss.; 17, 22 ss.), a los cristianos (20, 18 ss.), discursos de defensa (22, 1 ss.; 26, 2 s.) y de ataque (28, 25 ss.). Ante esta diversidad de tipos de discurso parece inevitable la conclusión de que, en lo sustancial al menos, responden a la realidad de lo ocurrido. Así fueron pronunciados.

Pero, junto a estas afirmaciones, hay que tener también presentes una serie de hechos:

1.° Los discursos, a pesar de la diversa situación de cada uno, *todos tienen el mismo esquema*: una introducción adaptada a las circunstancias, el mensaje de Jesucristo, en el que se destaca la conducta culpable de los judíos frente a Jesús y la acción salvífica de Dios en Jesús, sigue la prueba de la Escritura y se concluye con una llamada a la conversión y aceptación de la salud.

No podemos concluir de aquí que Pedro hablase siempre así o que comenzase siempre así sus discursos. El mismo esquema sigue Pablo en 13, 16-41. Mucho más probable es que *el recurso al mismo esquema se deba a la mano de Lucas* que con ello quiere decir:

éste es el mensaje cristiano tal como, desde el principio, fue predicado en toda la Iglesia, es "la doctrina de los apóstoles".

2.° Hay *una mutua dependencia entre los discursos*. Unos dependen de otros y se completan entre sí. Está claro que los discursos de Act se dirigen no a los oyentes inmediatos de los mismos, sino a los lectores del libro. En la lectura no se notan las lagunas, porque éstas aparecen rellenadas en otras ocasiones. Pensemos en la aclaración acerca de la suerte de Judas (1, 18); en un discurso no tenía por qué haber sido mencionada, ya que aquel hecho era muy bien conocido por los oyentes y estaba contado en el evangelio. Otro ejemplo: la comunicación que Ananías hace a Pablo de parte de Dios (cap. 22) sería absolutamente ininteligible sin la referencia que ya tenemos en el capítulo 9 acerca del mismo Ananías. Al lector del capítulo 22 no le sorprende nada, sencillamente porque anteriormente ha leído la narración del cap. 9. El simple oyente de un discurso, sin conexión con los otros, podría presentar muchos problemas.

3.° Si los discursos hubiesen tenido lugar tal como hoy los poseemos, entonces tendríamos que resolver *el problema gravísimo de su transmisión*. Después de veinte o treinta años, un discurso sólo puede transmitirse con fidelidad si ha sido contado constantemente. Y esta constante repetición es pensable para las palabras de Jesús o las más antiguas fórmulas de fe (por ejemplo, 1 Cor 15, 3 ss.); pero, ¿puede decirse lo mismo de los discursos de Act? En el tiempo en que los discursos fueron pronunciados nadie pensaba en la conservación de estos discursos de los apóstoles para un tiempo futuro. Y que Pedro o Pablo los llevasen escritos es una presunción gratuita.

4.° En un examen detenido de los mismos nos daremos cuenta que se hallan *profundamente impregna-*

dos de la teología propia de Lucas: continuidad entre Jesús y la Iglesia, el concepto de apóstol en el sentido de "testigos" inmediatos. Donde aparece la palabra "testigo" no es Pedro o Pablo quienes hablan, *sino el teólogo Lucas*. Creemos que ésta es una razón decisiva para llegar a la conclusión de la composición de estos discursos por el autor de los Hechos.

5.° En los discursos encontramos citas frecuentes de la Escritura. Y es sorprendente que personas que hablaban el arameo *citen la Escritura conforme a la versión de los LXX* y no según el texto hebreo. Un ejemplo: Santiago (Act 15, 17) cita al profeta Amós (9, 12); en el texto original de Amós tenemos la palabra Edom; los LXX la tradujeron como si se tratase de "adam" (por eso en alguna de nuestras versiones se traduce por "hombre" o en plural, "hombres"); solamente partiendo de esta confusión, existente ya en la versión de los LXX, es posible la cita tal como la poseemos hoy en el libro de los Hechos. Luego ha sido Lucas quien ha puesto en boca de Santiago su propia interpretación del texto de Amós.

6.° Muchas veces *los discursos se hallan interrumpidos* por alguna causa externa, pero cuando esto ocurre *ya ha sido dicho todo lo importante* y el discurso ha alcanzado su punto culminante. Ejemplo: Act 22, 21, lo esencial del discurso es la misión de Pablo a los gentiles en cuanto querida por Dios. Lo demás ya no interesa. Por eso, al llegar a la afirmación terminante del v. 21 sobre la misión a los gentiles el discurso es interrumpido por los oyentes que forman un griterío y piden que Pablo sea quitado de en medio. Otros ejemplos pueden verse en 7, 53-54; 10, 43-44; 23, 6-7; 26, 23-24. Del estudio de todos los casos en que el discurso es interrumpido por alguna causa ajena al orador debe deducirse que se trata de una "técnica de interrupción", y esta técnica demuestra, a su vez, que los discursos son forma literaria.

7.° Los discursos tienen una importante misión dentro de todo el libro. Ya hicimos alusión a ello. *Pretenden destacar determinados acontecimientos que pueden ser programáticos e intentan orientarnos en el verdadero sentido que el autor quiere poner de relieve.* Así la historia de Cornelio, colocada antes de que Pablo comience su misión de evangelizar a los gentiles, intenta significar que Dios quiere esta misión a los gentiles. Por consiguiente, los discursos tienen en primer lugar una función doctrinal.

8.° Llama la atención el que Lucas, refiriéndose a Lucas en tierra de misión, transmita tres discursos: *uno a los judíos* (13, 16-41), *otro a los paganos* (17, 22-31) y *otro a la comunidad cristiana* (20, 17-35). Se trata de ejemplos o paradigmas para demostrar cómo era predicado el mensaje cristiano: así era presentado el evangelio a los judíos, a los paganos, a los cristianos.

La *conclusión* inevitable de todas las consideraciones anteriores es que los discursos de Act son el medio literario decisivo elegido por el autor del libro para poner de relieve el contenido teológico en las narraciones que él había encontrado en la tradición.

C) *Historicidad de los discursos.*

La conclusión anterior puede llevar a otra que, a primera vista, parece igualmente inevitable. Si los discursos de Act son un medio literario de expresión, habrá que afirmar *que no son históricos*. Esta conclusión, sin embargo, es excesivamente precipitada y merece nueva reflexión. Lo que sí puede afirmarse es que los discursos no son *actas* históricas que reproduzcan al detalle el curso externo de los acontecimientos. Pero de ahí a concluir que sean invenciones o que se trate de narraciones históricas hay un buen salto que no puede darse sin razones muy serias para ello

1.° *Técnica de presentación y verdad histórica.*

Del análisis de los discursos hemos descubierto que se trata de una técnica de presentación. Esta técnica o forma de presentación, ¿va en contra de la verdad histórica? ¿Acaso no es la misma verdad histórica la que necesita de una forma o técnica de presentación para hacerse inteligible? Por tanto, al estudiar el tema de la historicidad de los discursos u otras narraciones hay que tener siempre delante estas dos cosas: la forma o técnica de presentación y la verdad histórica.

Pensemos en las palabras que Cristo dirige a Pablo en el momento de su conversión: "Te es duro dar coces contra el aguijón". Si yo digo que se pone en boca de Cristo un provervio griego estoy hablando de la técnica o forma de presentación. Todavía no he afirmado que se trate de algo histórico o ahistórico. Puede ocurrir, e insistimos en ello, que un material o contenido auténticamente histórico se describa con una determinada forma o género literario de presentación.

Lo que sí sería conclusión lógica es que determinado suceso no tuvo lugar en *esta forma* en que es presentado. Cristo, por ejemplo, no pronunció el proverbio griego. Pero con ello no se ha resuelto todavía *el problema de la verdad histórica.* El suceso es algo mucho más profundo que la forma de su presentación.

Pongamos el ejemplo del accidente de tráfico redactado por un policía, un testigo ocular de lo ocurrido, un alumno de la escuela a quien su maestro manda hacer un ejercicio de redacción sobre el suceso en cuestión o el de un escritor profesional que sobre dicho suceso escribe una obra. ¿Podríamos, sin más, valorar el escrito de cada uno de los cuatro anteriores "redactores" y concluir que si uno es histórico el otro no puede serlo?

2.° *Exigencias de la historia e historia salvífica.*

Si la historia fuese simplemente la enumeración de unos hechos, entonces la única forma de escribirla sería el acta (al estilo del policía que levanta un atestado sobre el lugar del accidente), los anales, la crónica..., pero incluso en la crónica se impone el criterio de selección de los hechos ante la imposibilidad de contarlos todos. Ahora bien, esta selección es ya una interpretación que valora los hechos juzgando dignos de ser recogidos unos y no ser mencionados los demás.

La historia es algo más que la suma de acontecimientos externos. Ella cuenta con la acción libre del hombre y ésta no siempre es visible para mí ni traducible en toda su profundidad. Desde este punto de vista, la historia adquiere una dimensión de profundidad que no puede captarse sin la explicación y la interpretación. Y este acontecimiento interno de la historia trasciende con mucho el acta fría de la narración de un hecho.

Cuando esta historia es *historia salvífica* y cuenta cómo actúa Dios en el corazón humano ofreciéndole la salud, cómo responde el hombre ante ella..., entonces escapa a toda posibilidad de una descripción exhaustiva y adecuada. ¿Qué ocurriría si en lugar del verdadero suceso histórico-salvífico se nos refiriese, incluso con todos los pormenores, el curso externo de los acontecimientos? Pensemos por un momento que una cámara fotográfica hubiese podido captar todo lo relativo a la conversión de San Pablo y que hoy pudiese proyectarse ante una pantalla. ¿Qué veríamos? Probablemente una serie de movimientos y palabras raras e incomprensibles, que no se encuentran ni en la descripción que hacen los Hechos ni en las afirmaciones de la carta a los Gálatas. Lucas se ha servido de todos los recursos que tenía al alcance para describir un acontecimiento real pero que, de suyo, es indescriptible. Si utiliza recursos literarios, ¿niega con ello

la verdad de lo ocurrido? ¿O es más bien la realidad de lo ocurrido lo que le obliga a servirse de los recursos literarios existentes o crearlos si no los tiene a mano? Para que el lector pudiese comprender el significado de aquel suceso era preciso que le fuese *explicado e interpretado.*

Esto es precisamente lo que Lucas quiere hacer para nosotros. En eso se centra su interés. Si escribe un segundo libro no es para transmitirnos "la marcha externa del cristianismo primitivo", ni para componer una biografía de los apóstoles. Lo que él quiere demostrar al lector es la profundidad de esta historia en la que obra Dios. Y esto lo hace a través de los acontecimientos externos. En este terreno es donde puede plantearse la cuestión de la historicidad y legitimidad de los medios o formas externos utilizados, válidos para su tiempo y que, incluso considerados objetivamente, no son tan malos o defectuosos como a primera vista pudieran parecernos.

3.° *Forma antigua de escribir la historia.*

Al componer estos discursos, Lucas no ha hecho otra cosa que servirse de un medio frecuente en la época para expresar la verdad histórica. Los escritores antiguos conocían de sobra las exigencias de la verdad histórica. Pero es preciso preguntar si el concepto de verdad histórica coincide con el que nosotros tenemos. Y justamente los *discursos,* en cuanto medio de expresión literaria, demuestran, al menos, que los escritores de la antigüedad expresan de forma distinta a nosotros la verdad histórica.

En el helenismo, por ejemplo, el inventar discursos dentro de una obra histórica pertenece al adorno literario. El autor con su discurso no intentaba reproducir mecánicamente el curso externo de los acontecimientos. Más aún, no era necesario siquiera que hubiese habido discurso para que el autor recurriese a él como

medio de expresión. Tenemos un magnífico ejemplo en el discurso que nos refiere el Génesis (22, 7-10).

Según esta narración, las últimas palabras entre Abraham y su hijo fueron pronunciadas en el camino. Después se nos informa cómo Abraham, *sin decir palabra,* preparó el sacrificio. Según la versión que, del mismo acontecimiento nos da Flavio Josefo, para quien la narración del Génesis es histórica, cuando todo estaba preparado para el sacrificio, Abraham dirige un discurso a su hijo en el que le dice cómo le consiguió de Dios con muchas lágrimas, con qué cuidado le educó, pero cómo Dios, por cuya voluntad soy tu padre, me pide que te ofrezca en sacrificio...

Lo importante del ejemplo es que se pone en boca de Abraham un discurso para el cual no hay base alguna en las circunstancias del mismo. Y esto después de haber afirmado Flavio Josefo que va a narrar "sin añadir *ni omitir* nada". Mediante el discurso, como medio literario, la narración se hace viva y adquiere colorido. Con el discurso, puesto en labios del protagonista de la acción, el autor tiene un medio eficaz y agradable para poder *ilustrar e interpretar* una personalidad y sus pensamientos y sentimientos, una situación, el curso de un acontecimiento.

Mientras que el historiador moderno distingue claramente entre la reproducción de una situación o un hecho y su interpretación, el escritor antiguo consideraba ambas cosas como constituyendo una unidad literaria y artística. Por eso, ante un discurso de estos, la pregunta no debe ser si tuvo lugar exacta o aproximadamente así, tal como nos es contado, sino *si la verdad histórica ha sido rectamente interpretada, si la interpretación coincide con la realidad objetiva que el discurso intenta ofrecernos.*

De ahí que, al afirmar que los discursos de Act, han sido compuestos por el autor del libro, no sea lógico considerarlos como un simple ejercicio literario de un escritor antiguo. Ni puede afirmarse que se limiten a

cumplir una mera función literaria dentro del conjunto de la obra. Estos discursos son *predicación e interpelación* dirigidas al lector: deben anunciarle el camino de Dios y el mensaje de la salud. No pretenden aclarar solamente una situación histórica, sino los caminos de Dios. *No pretenden poner de relieve la habilidad de su autor, sino la eficacia del Evangelio.*

4.° *Los episodios.*

La información ofrecida en la primera parte de Act consta de una serie de episodios sueltos. En este aspecto tenemos un gran parecido con los episodios de la vida de Jesús. Pensemos en sus curaciones, en las discusiones con los dirigentes judíos, parábolas y otras enseñanzas, interviús personales... La historia de la Ascensión y de Pentecostés son únicas, aunque la primera es muy semejante a la narración de la transfiguración del Señor.

En general, estas unidades narrativas son completas en sí mismas y cada una de ellas tiene su significado propio. En todas ellas hay una creencia común· *Dios ha revelado su poder y es El mismo quien quiere y guía la expansión del cristianismo.* Esto se manifiesta claramente en la frustración e ineficacia de la resistencia al evangelio e incluso en el castigo de aquellos que se oponen a su expansión (12, 23), en el poder milagroso de los predicadores del evangelio (5, 12 ss. y en otras muchas ocasiones), en los mismos judíos que se convertían al evangelio (1, 15; 2, 41; 4, 4; 21, 20). Incluso algunas de estas historias singulares y aisladas tienen como objeto la demostración del Espíritu y del poder de Dios.

Mucho de este material recogido en los episodios tuvo su historia propia y autónoma (algo parecido a las perícopes evangélicas antes de ser insertadas en el contexto en que hoy las encontramos), una historia que redujo la información a lo que consideró necesario para su fin.

Lucas no es un teólogo sistemático. No pretende desarrollar una doctrina unitaria. A pesar de todo, tiene su propia teología: se ha encontrado con unos problemas teológicos concretos que aborda directamente, parte de unos presupuestos teológicos fundamentales y aborda las cuestiones teológicas de la actualidad de la época en que vive. Naturalmente que no aborda los temas dogmáticos de modo sistemático, sino en la misma presentación de la historia tal como se refleja a través de las historias singulares.

Para penetrar en la teología de los Act será conveniente distinguir estos tres puntos a los que acabamos de hacer referencia.

A) *Problemas teológicos.*

El cristianismo reflejado en los Hechos se mueve en torno a dos cuestiones fundamentales y que inquietaban a quien considerase seriamente el plan salvífico. Estos dos problemas teológicos giran en torno a:

1.° *Relación del cristianismo con Israel.*

El problema se plantea con ocasión de *la abertura del evangelio a los paganos*. La relación con Dios había sido vinculada en Israel al cumplimiento de la Ley. Ahora bien, los paganos son admitidos a la comunidad de los creyentes sin imponerlos la obligación de observar la Ley. Esta actitud creó serios problemas y crisis que son perceptibles en el mismo libro de los Hechos pero, sobre todo, a través de las cartas de San Pablo. Por otra parte, aparece un medio nuevo para quedar inserto en el Pueblo de Dios: el bautismo. Tal es la creencia común reflejada en nuestro libro.

Otra de las cuestiones inquietantes es *la hostilidad de Israel frente al cristianismo*. Podía constatarse la *envidia* de los judíos ante la expansión del cristianis-

mo y el éxito de la predicación de Pablo (13, 45; 17, 5). ¿Cómo explicarse que el pueblo elegido de Dios, el antiguo Israel, rechazase la salud que le era ofrecida en Cristo?

La intención de responder a esta dificultad es evidente en el autor de los Hechos. Y la respuesta es múltiple y profunda: *Es Dios mismo, y no los hombres quien quiere la misión a los gentiles.* La resistencia de Pedro ante el caso del centurión Cornelio es una prueba bien palpable (léase 10, 11-18).

Más aún, es *el rechazo de Israel el que ha abierto la puerta del evangelio a los gentiles.* De hecho, en su predicación, Pablo siempre comienza dirigiéndose a los judíos y cuando éstos se niegan a aceptar el evangelio se vuelve a los paganos (13, 46; 18, 6; 28, 28 ss.).

Además, *los cristianos participan en la misma esperanza de Israel.* Pablo insiste en que sus dificultades y cadenas, el proceso judicial que le espera, han sido ocasionados "por la esperanza de las promesas hechas por Dios a nuestros padres..." (26, 6-7). Los cristianos, y Pablo en particular, enseñan lo que había sido anunciado en la Ley y los profetas (26, 22).

Por otra parte, los judíos no tiene derecho alguno a reprender a los cristianos ni a echarlos en cara su incumplimiento de la Ley. *De hecho tampoco ellos la cumplen* (la Ley se entiende aquí como el cúmulo o suma de prescripciones que tenían prevista la actuación y conducta a seguir en cada momento asfixiando así el espíritu). "¿Por qué tentáis a Dios queriendo imponer a los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar?" (15, 10; y el discurso de Esteban, donde se pone de relieve toda la historia de infidelidades por parte de Israel).

Finalmente, dicha hostilidad carece de fundamento sólido, ya que *existe una coincidencia entre el cristianismo y el judaísmo en puntos fundamentales.* Ambos coinciden en la esperanza de la resurrección (26, 6;

23, 8); sólo que los judíos se niegan a aceptar la realidad de la resurrección en Jesús. Por otra parte, al menos *los judío-cristianos admiten las cuatro prescripciones,* consideradas como más o menos fundamentales procedentes de los caps. 17 y 18 del Levítico (Act 15, 20-21).

La acentuación de estas coincidencias tiene importantes consecuencias políticas: se trata de un problema judío de tipo interno, incomprensible para las autoridades romanas y que, por tanto, no es de su incumbencia. En este punto se insiste en repetidas ocasiones (18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 31-32; 28, 18. 31). Y aunque de forma latente, en el fondo se halla *la intención apologética,* a la que ya aludimos: *el cristianismo tiene derecho a acogerse a los derechos que Roma concedía a toda "religión lícita"*, como hacía con los judíos.

En realidad esta hostilidad de Israel no es nada nuevo. *Se repite sencillamente su historia de rechazo a los enviados de Dios.* Ya lo habían hecho con Moisés (7, 35 ss., y su endurecimiento y resistencia habían sido también anunciados proféticamente (28, 26 ss.).

2.° *Relación del cristianismo con el mundo pagano.*

El mundo está también, como Israel, bajo la exigencia de la penitencia y la conversión. Pablo insiste en ello en el incidente de Listra y en su discurso en el Areópago (14, 15; 17, 30). Cierto que el verdadero Dios les es desconocido (17, 23), sin embargo, le han conocido a través de los bienes de la Naturaleza (14. 17) y por eso, aun siendo desconocido, es honrado (17, 23). Así lo ha reconocido la filosofía pagana (17, 29).

Este Dios no necesita de nadie. Esta era también la creencia de la filosofía pagana, en concreto, la estoica. En este contexto aparece la célebre frase: "en El vivimos, nos movemos y existimos" (17, 28) que pudiera derivar de Sal 139, 3. 5, pero que, lo mismo

que la cita del poeta Aratos (17, 28b) debe ser considerada como la expresión filosófica del pensamiento bíblico de la creación.

El cristianismo no rechaza la cultura pagana en sus manifestaciones más elevadas, en su filosofía y en su poesía. El cristianismo no rechaza la cultura pagana sino que la utiliza corrigiéndola, cuando ello es necesario.

Esta relación con el mundo pagano aparece en múltiples ocasiones:

En la misma dedicatoria del libro a Teófilo, siguiendo la costumbre de la época. Aunque no fuese más que la dedicatoria nos hablaría del deseo e intención del autor de Act de salir de lo oculto y entrar en el mundo de la literatura y formación antiguas. Esto mismo se manifiesta en: la riqueza de expresiones poéticas, sobre todo en la segunda parte de la obra; la afirmación explícita de que el acontecimiento salvífico ocurrió a la luz pública; no es algo oculto y arcano que sólo los iniciados conozcan (26, 26). En la misma línea debemos considerar la repetición, casi a modo de estribillo, del gran número de convertidos, incluso del mismo judaísmo 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 7; 11, 21. 26; 14, 1; 18, 10; 21, 20).

El cristianismo aparece relacionado con las más altas autoridades, piénsese en la mención, a nivel local, de Herodes (12, 1) y el Sanedrín (en varias ocasiones), Lisias, comandante de Jerusalén y, a nivel universal, en los nombres de Félix y Festo, las princesas Drusila y Berenice, el procónsul Sergio Paulo, Galión, los Asiarcas, el primero de la isla (de Malta), la alusión al César (27, 24).

La insistencia en destacar esta relación con el mundo tiene su razón muy profunda. El libro de los Hechos cuenta con una parusía más o menos próxima (volveremos sobre este punto), incluso la conversión de los judíos podría adelantar esta segunda venida de Cristo (3, 20); *pero la esperanza no está centrada*

en una parusía inminente. Ya no se espera que el mundo termine pronto. Precisamente por eso se hacía necesario buscar el "modus vivendi" en el mundo para lograr, al menos, una tolerancia pacífica (28, 31).

Este aspecto, de nuevo tenemos latente la intención apologética, le hace destacar al autor *las buenas relaciones o el acuerdo de los cristianos con las autoridades romanas*: el primer convertido del paganismo es un oficial romano, y el primer convertido por la predicación de Pablo fue el procónsul Sergio Paulo (13, 7 ss.). Las autoridades romanas respetan el derecho romano de ciudadanía invocado por Pablo (16, 38; 22, 26-29). Los asiarcas, promotores del culto al emperador son amigos del apóstol (19, 31). Las más altas autoridades romanas reconocen la inocencia de Pablo y, en ella, va el reconocimiento de *la inocencia y legitimidad del cristianismo.*

Estos datos, sin embargo, no deben darnos la impresión de que el autor pretenda afirmar que el cristianismo se mueve precisamente en el gran mundo. Se trata, más bien, de una comunidad viva, estrechamente unida, litúrgica, que vive en mutua ayuda. El mismo nombre de "hermanos" lo dice. La conducta sencilla de estos cristianos corresponde a una doctrina también sencilla (muy alejada de las complicaciones de la especulación filosófica) que es la que nos transmiten los Hechos.

B) *Presupuestos teológicos fundamentales.*

La doctrina cristiana expuesta en los Hechos es sencilla y está expuesta sin alardes teológicos. Veámosla en dos niveles.

1.º *Visión de conjunto.*

El mensaje cristiano de Act es *totalmente apolítico.* Solamente los enemigos del cristianismo pueden hablar de la realeza de Jesús como entrando en colisión

con la del César (17, 7). Fue Dios mismo quien legitimó y autorizó la predicación de Jesús, mediante los milagros que realizaba (2, 22; Dios mismo legitimó, por el mismo medio de los milagros la actividad misional de Pedro, 5, 15, y de Pablo, 19, 11-12). A pesar de ello los judíos le mataron (2, 23), aunque Pilatos quería librarlo (3, 13). Pero así se cumplió la Escritura.

Por la resurreción, que debe verse siempre unida a su exaltación (7, 56; 5, 31), Jesús es el Cristo, el Señor y el Salvador (2, 36; 5, 31; 13, 23). Es el único nombre que ha sido dado a los hombres para su salvación (4, 12; la afirmación tiene delante probablemente la proscripción del nombre cristiano).

En cuanto resucitado, Jesús comunica el Espíritu (2, 33) que no es estático, sino esencialmente dinámico.

La condición impuesta al hombre para la salud es la penitencia (2, 38), la conversión a Dios (3, 19), con las cuales se recibe el bautismo y el perdón de los pecados (2, 38). Se necesita la fe en el Señor (20, 21). Este "creer" es descrito, a veces, como un "confiar en".

En el juicio futuro, que Jesús hará sobre vivos y muertos (10, 42; 17, 31), salvará El a los creyentes (15, 11), y les comunicará la vida eterna (2, 31; 13, 35).

2.° *Análisis más detallado.*

1.° La posición más destacada en la teología de Act la ocupa *Dios* (el Padre). En toda su obra, Cristo aparece siempre subordinado al Padre. De ahí que, entre otras cosas, la resurrección de Jesús sea atribuida al Padre: *a este Jesús Dios lo resucitó.* La frase aparece aquí casi como un estribillo (2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 13, 37; 17, 30; 26, 8). *La iniciativa de todos y cada uno de los momentos de la historia de la salvación es atribuida siempre a Dios Padre.* Dios Padre es el Creador: el Dios vivo que hizo el cielo y la tierra (14, 15); el Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él (17, 24), el Señor que hizo el cielo y la

tierra, el mar y cuanto en ellos hay (4, 24). Pero no sólo en la Creación, sino tambien en la obre de la salvación, Dios Padre es quien lleva siempre la dirección. El trazó el plan de la salvación y se reservó el momento exacto del tiempo para llevarla a cabo (1, 17). El está en la base de los milagros realizados por Jesús (2, 22; 10, 38) y por los apóstoles (3, 13; 4, 30; 19, 11; 21, 30).

2.° En cuanto a *Jesús,* Lucas nunca se remonta hasta su preexistencia. Jesús en un hombre con la patente divina. Tiene la aprobación y legitimación de Dios como lo demuestran los milagros, signos y prodigios. Jesús fue un bienhechor de los hombres y realizó milagros en el país de los judíos.

Jesús es el Señor, el Kyrios. Este título aparece en Act unas 40 veces (véase sólo a modo de ejemplo 9, 1. 5. 10. 11. 13. 15. 17. 27. 28). El mismo título se atribuye a Jesús y a Dios Padre. La intención de Lucas no puede ser más clara.

Jesús es el Cristo. Al menos 27 veces se le da este título. Título que indica mucho más que el concepto de Mesías corriente en el judaísmo. Así aparece cuando el título "Cristo" se halla como sinónimo de Señor. Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado (2, 36).

Los títulos de Señor y de Cristo son los que más destacan en la cristología de Act. En su comparación *el título de Hijo* aparece en segunda posición, aunque las afirmaciones a este respecto no puedan ser más claras: Pablo, pasado algún tiempo con los discípulos de Damasco después de su conversión, se dedicó a predicar en las sinagogas que *Jesús es el Hijo de Dios* (9, 20; y como referidas directamente a Jesús son citadas las palabras de Sal 2, 7 en Act 13, 33). La constitución de Jesús en Señor y Cristo a partir de la resurrección es una creencia común en la p rimitiva comunidad que expresó esta convicción en una fórmu-

la de fe, en una especie de credo abreviado del Pueblo de Dios que recoge S. Pablo (Rom 1, 3-5; Act 2, 36).

Jesús es el principio o autor de la vida (3, 15; 5, 32). Por la resurrección tiene la vida divina en plenitud (participada en plenitud también en su humanidad glorificada) y puede comunicar esa vida divina. Por su resurrección Jesús es causa de nuestra esperanza.

Esta categoría única de Jesús la pone de relieve el autor cuando afirma que *Dios le ha exaltado a su derecha y lo ha sentado en su trono* (2, 25. 33-34; 5, 31; 7, 55-56), *y le ha encomendado la realización del juicio último* (10, 42; 17, 31). De ahí la importancia decisiva de aceptar a Jesús como Señor y de pertenecer a su comunidad, la de aquellos que invocan su nombre para ser salvos (2, 21; 9, 14. 21; 22, 16).

El pensamiento de la muerte expiatoria de Cristo, en lugar de los pecadores, no entra dentro del esquema teológico de Act. Podría decirse que, en cuanto doctrina, se halla ausente de la obra. Solamente encontramos la afirmación genérica de que la muerte de Jesús había sido pre-anunciada en la Escritura (13, 27-29); incluso falta este pensamiento en la única cita que los Hechos (8, 32-33) nos ofrecen de Is 53; y de nuevo cuando habla de "la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre" (20, 29), pero, incluso en este último texto, falta el pensamiento del significado salvífico de la muerte de Jesús para los creyentes. Al menos no se halla explicitado. Pudiera afirmarse que *la teología de la cruz* (tal como aparece en Pablo con toda su densidad) *ha sido sustituida en Act por una teología de la gloria.*

3.° La doctrina del *Espíritu* tampoco se encuentra en Hechos en forma de una pneumatología completa dentro del cuadro del misterio trinitario. Acerca del Espíritu encontramos en Act tres afirmaciones fundamentales:

a) El Espíritu *es comunicado a cada cristiano en el bautismo* (1, 5. 8; 2, 4. 38). Esta presencia del Espíritu se hace visible a través de diversos efectos y manifestaciones que resultan incomprensibles para los no creyentes (ver el discurso de Pedro: "no están estos borrachos... es que se ha cumplido lo dicho por el profeta Joel: sucederá en los últimos días que derramaré mi Espíritu sobre toda carne..." 2, 14 ss.; otras manifestaciones o signos de la presencia del Espíritu se hallan mencionados en 2, 33. 38; 8, 15-16. 18-19; 10, 44. 47; 11, 15; 15, 8; 19, 6).

b) El Espíritu es dado a los creyentes *como preparación o disposición en orden a cumplir una misión concreta en un momento determinado.* Este pensamiento aparece particularmente ilustrado en los conflictos de los apóstoles con el Sanedrín (caps. 4 y 5) y en los comienzos de la misión que se disponían a realizar Pablo y Bernabé (13, 2. 4. 9).

c) *En los momentos importantes interviene el Espíritu con indicaciones precisas sobre lo que debe hacerse*: ordena a Felipe que se acerque al carro del eunuco (8, 29), manda a Pedro que salga al encuentro de los hombres que venían a buscarle de parte de Cornelio (10, 19), el Espíritu les prohíbe predicar en Asia (16, 6-7)... *El Espíritu es el verdadero protagonista del libro de los Hechos.*

4.° La consideración de *la Iglesia* en Act se ha prestado a enfoques diametralmente opuestos. Algunos autores (E. Käseman) piensan que el tema específico de Act es la Iglesia en cuanto que es el centro del tiempo. Por eso califican a Lucas (estamos hablando de autores protestantes) como el primer representante del catolicismo antiguo que se encuentra en vías de desarrollo. Otros, por el contrario, niegan radicalmente este aspecto de Lucas, ya que en Act se echa de menos la Iglesia en cuanto institución salví-

fica: faltan los oficios eclesiásticos fijos y bien precisos, la sucesión apostólica, el sacerdocio ministerial... (así Michaelis, Barret...).

La Iglesia es continuadora de Cristo y de su misión salvadora. Los 12 Apóstoles son los portadores de la Palabra de Dios, anunciadores de la salud realizada por Cristo y aplicable al hombre mediante su aceptación y el consiguiente ingreso en la comunidad de los creyentes.

Esta continuación de Cristo en su Iglesia se acentúa sobre todo con la presentación de los Doce como testigos de excepción. Testigos de Cristo, de su vida y ministerio terreno y de su resurrección. Capacitados, por tanto, para dar testimonio de la identidad entre el Jesús terreno que vivió en Palestina y fue crucificado y el Jesús de la fe que vive en la Iglesia y que es el Señor exaltado a la gloria.

La Iglesia descansa sobre ellos y a ellos se remonta la misión cristiana. Las grandes etapas y decisiones en esta misión de la Iglesia tienen en ellos su punto de partida: Pedro tiene el primer discurso de misión (2, 14 ss.): él y Juan llevan a feliz término la misión que, no sabemos exactamente cómo había comenzado, estaba realizándose en Sanabria. Pedro comienza a abrir la puerta del Evangelio a los paganos con la conversión del centurión Cornelio, que después sería reconocida por los demás apóstoles y por toda la Iglesia de Jerusalén (10, 1-11, 18).

Llama bastante la atención el que *los apóstoles desaparezcan de escena en Act sin que se hable de la sucesión apostólica.* (La última vez que son mencionados es en el segundo viaje misional de Pablo cuando al visitar las comunidades cristianas "les comunicaba los decretos dados por los apóstoles y ancianos de Jerusalén, encargándoles que los guardasen" 16, 4.)

Que los presbíteros hayan sido elegidos por los apóstoles e instituidos en sus cargos de ayuda en el go-

bierno de la Iglesia no lo dice nunca Lucas, pero es fácil suponerlo. Es llamativo que aparezcan prácticamente en la segunda mitad del libro, a partir de 11, 30. Como si en la primera parte, dominada por la figura de Pedro y otros discípulos, su presencia fuese menos necesaria. Por otra parte, es bien significativo que aparezcan juntos los apóstoles y presbíteros en un momento tan decisivo como fue el concilio de Jerusalén (15, 6. 22).

El encargo de misión de la diáspora recae sobre Pablo. Pablo fue llamado directamente por Dios, de quien, mediante sueños y visiones, recibe las instrucciones que debe seguir (16, 9; 18, 9; 22, 17-21; 23, 11). Pablo y Silas instituyen presbíteros en las Iglesias. Pero Pablo, el gran independiente, busca, así nos lo presentan los Hechos, su punto de apoyo y unión con la iglesia madre de Jerusalén siempre que ello es posible. El libro de los Hechos sólo deja entrever algunas de las tensiones que aparecen con mayor claridad en las cartas de Pablo.

5.° Tampoco se encuentra definido ni sistematizado lo relativo al *ser específico del cristiano.* Los rasgos característicos fundamentales pueden ser deducidos de una serie de escenas y afirmaciones singulares, así como de las exigencias implicadas en la invitación a seguir el camino de Jesús.

A todos indistintamente, judíos y gentiles, se les exige la *conversión,* la *metánoia.* Y la palabra abarca todo el acontecimiento complejo que lleva consigo la conversión: arrepentimiento, bautismo, perdón de los pecados y recepción del Espíritu Santo (2, 38); la invitación que Dios dirige a todos para que se arrepientan (17, 30); la exaltación de Jesús por parte de Dios Padre "para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados" (5, 31).

Es todo el acontecimiento de la salvación el que se tiene delante o se presupone cuando se habla de la con-

versión; ahora bien, este acontecimiento salvífico tiene un destino universal, nadie queda excluido de esta invitación de Dios: Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida (11, 18); judíos y griegos se hallan envueltos en esta exigencia de conversión y de fe en Dios (20, 21).

Este acontecimiento complejo de la conversión a veces es presentado con una insistencia casi exclusiva en su aspecto o parte *negativa:* abandono de la vida irregular y equivocada llevada hasta el momento presente. Es preciso entonces completarlo con aquellos textos que insisten en el aspecto *positivo:* la conversión es vuelta y entrega a Dios: arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados (3, 19); arrepentimiento en orden a obtener la gracia del perdón (8, 22); penitencia y conversión que deben reflejarse en una conducta nueva (26, 20).

Junto a esta vuelta a Dios, el aspecto positivo de la penitencia acentúa también la *fe en Cristo.* El testimonio dado por Pablo a judíos y a griegos recae sobre la necesidad de la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús (20, 21). Con esta actitud fundamental de conversión y de fe tenemos el presupuesto esencial para la recepción del *bautismo* (8, 13; 18, 8), en el que se comunica el Espíritu Santo. En esta comunicación del Espíritu tenemos lo esencial del bautismo cristiano; es lo que le distingue del bautismo de Juan. Los textos son suficientemente elocuentes por sí mismos (18, 25; 19, 3-4).

Para Lucas, *la conversión resume toda la actitud del hombre ante el acontecimiento salvífico* que ha tenido lugar para él. Esto mismo puede afirmarse de la fe. El verbo creer, *pisteuin,* puede ser considerado como sinónimo de "ser cristiano". Cristianos son sencillamente "los que creen" o "los que han creído".

Esta fe puede considerarse desde distintos puntos de vista. Puede hablarse de una fe "objetiva" o del "objeto" de la fe: creer significa "aceptar la palabra"

(4, 4), oírla (10, 44), recibir la palabra (2, 41). La palabra en estos textos es sinónima de "evangelio".

Pero se insiste igualmente en la fe "subjetiva", de actitud ante lo que se presenta como objeto de la fe: creer significa "confiar en el Señor" (5, 14), aceptarlo como Señor (9, 42).

Mediante la fe Dios purifica los corazones: Dios concede su Espíritu a todos, sin acepción de personas, "purificando con la fe sus corazones" (15, 9). Esta frase habla por sí sola de la importancia excepcional que Lucas concede a la fe como exigencia de conducta moral. La fe lleva consigo un principio de exigencia moral y es inseparable de ella. Son los frutos dignos de penitencia.

En el Act se da una gran importancia al bautismo. Ya hemos aludido a ello repetidas veces. Otro tanto podemos decir de la *eucaristía*, que era celebrada en determinadas casas particulares (2, 4; 20, 7). En ellas "se partía el pan" y se vivía la unión o comunión de los hermanos. Se celebraba con júbilo este encuentro de los hermanos entre sí y con el Señor. No se encuentran, sin embargo, vestigios de la consideración de la eucaristía como "fármaco (medicina y remedio) de inmortalidad". Un aspecto muy importante de la eucaristía, pero que tardaría todavía en descubrirse o, al menos, en manifestarse.

C) *Preocupaciones teológicas específicas de su época.*

En el momento en que escribe Lucas existen dos cuestiones inquietantes cuya solución intenta él ofrecer a sus lectores: la cuestión de un final inminente (esperanza de una parusía próxima) y la obligatoriedad o no obligatoriedad de la Ley judía para los étnicocristianos.

1.° *La cuestión de la parusía.*

La preocupación por la parusía fue, probablemente, la más inquietante durante un largo período de la naciente Iglesia. Recordemos los momentos de mayor tensión:

a) *Esperanza de una parusía próxima.*—Los cristianos de la primera generación estaban convencidos de vivir en el momento decisivo de un cambio radical. El mundo presente, el presente eón, pasaba y se anunciaba el eón futuro. El Bautista, era el anunciador; el mensajero, Elías. Jesús era el Mesías. A su resurrección seguiría, sin mucha tardanza, su segunda venida y la resurrección de los muertos. El tiempo intermedio entre la resurrección y la parusía debía ser aprovechado por los discípulos para anunciar la Buena Nueva en todos los lugares posibles. La predicación insistía en que sólo la fe en Jesús podía salvar a los hombres en el juicio próximo. El poder y la fuerza de este Reino que viene estaban ya en acción en las curaciones y expulsiones realizadas por Jesús y por sus discípulos.

b) *Retraso de la parusía.*—El cumplimiento de aquella esperanza no tenía lugar. El final esperado se prolongaba indefinidamente en el tiempo. Cuando Lucas escribe los Hechos, Pablo había sido ya martirizado, lo mismo que Santiago, el hermano del Señor. Los cristianos habían ardido como teas vivientes en los jardines de Nerón. La ciudad santa y el templo habían sido destruidos. A pesar de todo, el mundo seguía adelante. Entonces viene la decepción: el fin no era próximo. Y si las cosas últimas, las novísimas, no venían pronto, ¿cuándo sería el fin?

c) *Soluciones apuntadas al problema.*—Este interrogante hizo repensar la antigua esperanza, hizo repensar más a fondo la misma concepción del mensaje cristiano. Aparecieron entonces dos posibilidades: trasladar aquella esperanza, cifrada en el futuro, al

momento presente. Insistir en que la salud futura era ya actual. Poner de relieve la realización del Reino de Dios en el momento presente. Así lo hace *el cuarto evangelio*. De ahí su insistencia en el ahora: ahora tiene lugar la presencia del Espíritu y el nuevo nacimiento, ahora tiene lugar el juicio, ahora se realiza la vida... Es la escatología *realizada, aunque todavía no consumada*. Existe un *último día* que, casi como estribillo, suena en el cuarto evangelio. Pero ese último día deja de ser preocupante en cuanto al tiempo en que deba ser datado.

Lucas elige otro camino. Desde luego comienza por quitar urgencia e importancia a esa esperanza en un fin inmediato. El mundo sigue adelante y los cristianos tienen que vivir en él. Sin embargo, no puede quitar de delante los interrogantes acerca del cómo y cuándo. Y da la solución desde una nueva concepción de la historia salvífica. La historia de la salud se divide en tres períodos:

El primer período, es el de la Ley y los profetas, y llega hasta el Bautista inclusive. *El segundo*, el centro de tiempo es el de la vida terrena de Jesús y llega hasta el momento de su exaltación. Ambos períodos o épocas pertenecen al pasado. Con la ascensión de Jesús comienza el *tercer período:* es el tiempo de la Iglesia, que terminará con la segunda venida del Señor. Y durante este período la palabra de Dios tiene que ser anunciada; estamos en el tiempo de la misión de la Iglesia, que durará hasta el fin de los tiempos.

Esta triple división del tiempo de la salud había presidido ya la composición del primer libro de Lucas, el tercer evangelio. La investigación que lleva a cabo, según la propia confesión en el prólogo de su evangelio se explica por su condición de *historiador* que quiere dejar constancia de las *cosas pasadas*. Sin embargo, Lucas se da cuenta de que lo ocurrido no puede ser considerado simplemente como "cosas pasadas".

Ese pasado sigue en el presente, tiene una continuidad temporal. De ahí la concepción de su nueva obra como prolongación o continuación del evangelio.

¿Pero cómo podía ser eso? ¿Cómo se unía el período de la Iglesia con el período de Jesús? Lucas contesta estos interrogantes estableciendo la continuidad de los dos tiempos: *Cristo sigue presente en su Iglesia.* Los apóstoles son los testigos cualificados de esta continuidad. Sigue a través de su palabra, de la palabra de Dios, que tiene que difundirse hasta los extremos de la tierra. La fe en Jesús obtiene el perdón de los pecados y la salvación en el juicio (ya lo vimos más arriba). Así se traza el puente que une el período de Jesús y el de la Iglesia: la salud realizada tiene que ser anunciada a todos los pueblo y realizarse continuamente a través de dicha palabra aceptada en la fe, en la conversión que agrega al número de los creyentes, en el bautismo y en la eucaristía...

El camino seguido por el evangelio desde Jerusalén hasta Roma era motivo de consuelos y esperanzas para los cristianos, El fracaso de Jesús lo había sido sólo en apariencia. Los caminos de Dios seguían adelante a pesar de aquel aparente fracaso.

Esta división de la historia salvífica en tres períodos o épocas es fundamentalmente recta. No debe olvidarse, sin embargo, que estos períodos no son unidades completas en sí mismas y autónomas. *Existe entre ellas una necesaria interdependencia.* Particularmente, entre la época segunda y la tercera. Tanto es así que la prolongación del evangelio en un segundo libro no obedece simplemente al retraso de la parusía, sino a la convicción de vivir en el tiempo último. Ahora bien, el tiempo último comienza con la presencia de Jesús. El tiempo escatológico es presencia desde la aparición de Jesús y de su nueva venida; la segunda, lo que se espera, es la consumación final. Es importante insistir en esta afirmación última. Para el autor de Act es tan importante que, a modo de programa, lo expo-

ne desde el principio mediante la unión de la Ascensión con la parusía: "Este Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá del mismo modo que le habéis visto subir al cielo" (1, 11).

Lo mismo ocurre con la presentación de Cristo como juez, en el juicio último, en los lugares decisivos que recogen lo esencial del mensaje cristiano (ver 10, 42; 17, 31). Para Lucas, la presencia de la Iglesia es el tiempo escatológico, el último; pero este tiempo comienza con la presencia y la predicación de Jesús, que inaugura el Reino de Dios que había de venir. Tiempo último acentuado con la efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Tiempo último que camina a su consumación en la esperanza de la segunda venida de Cristo, *a la que se mira con mayor seguridad y certeza aunque con menor impaciencia que en tiempos pasados*.

Para Lucas, en Act, es bien claro que la historia de Jesús no pertenece al género de la pura historia que habla de cosas pasadas. Cristo se halla presente y operante en esta historia que nos presenta el autor de los Hechos. *El Resucitado interviene directamente en la expansión del cristianismo:* su presencia operante es la que hace surgir al apóstol de los gentiles (9, 4 ss.); ante las dificultades experimentadas por Pablo en Corinto, tenemos una nueva intervención de Cristo: «El Señor dijo por la noche a Pablo en una visión: "No temas, sigue hablando y no calles"» (18, 9); otros textos que recogen el mismo pensamiento: 22, 18 ss.; 23, 11.

Lucas es bien consciente del poder del Espíritu que, desde Cristo, se derramó sobre los cristianos el día de Pentecostés. Precisamente éste es el poder de los tiempos anunciados como últimos (1, 8 = el Espíritu es necesario para poder ser testigos de Jesús hasta los extremos de la tierra; 2, 3-4 = el testimonio de la palabra apostólica es también fruto del Espíritu). La efu-

sión del Espíritu es una experiencia repetida en los creyentes (2, 38; 5, 32; 10, 44 ss.; 13, 8-9), y en la vida de la comunidad cristiana (4, 8. 31; 6, 3; 7, 55; 9, 31; 11, 24. 28; 13, 4. 9; 15, 28; 20, 28).

Para Lucas la historia salvífica en su fase última queda atestiguada por la presencia del Espíritu. El Espíritu, particularmente vinculado a Jesús en el tercer evangelio, y que Cristo derrama en los discípulos como, con insistencia, afirman los Hechos. La presencia operante del Espíritu (ya a partir de la vida terrena de Jesús, antes incluso de su exaltación) es lo que garantiza el tiempo último de la salud y la expansión del evangelio. Y con ello el caminar al encuentro del Señor, que vendrá de nuevo.

2.° *Actitud frente a la Ley.*

La segunda cuestión que preocupa grandemente al autor de los Hechos es la libertad de los étnico-cristianos frente a la Ley. Preocupación que nace desde dos puntos de vista:

a) El primero, *de orden doctrinal o teológico*, puede formularse así: *Con la renuncia a la Ley judía el cristianismo se separa del judaísmo*. Pero este hecho, ¿no significa una ruptura dentro de la continuidad que debe tener la historia de la salud? Problema teológico serio que se halla latente en muchas de las afirmaciones de Act y en el enfoque de muchos de los aspectos que considera. La respuesta de Lucas va ordenada a negar que exista una tal ruptura. Veamos:

Los iniciadores y responsables de la misión cristiana no han apostatado de la fe judía. Más bien han comenzado el nuevo camino por fidelidad a esa fe. Han sido fieles a Dios, que es quien, en última instancia, ha querido la misión a los paganos (a pesar de la incomprensión y resistencia de aquellos judios piadosos).

La mentalidad de aquellos hombres al respecto es bien clara. La historia recogida en Act comienza en

Jerusalén. Las apariciones del Resucitado en Galilea son sencillamente ignoradas. Cierto que es afirmado el origen galileo de los apóstoles, pero la comunidad nace en Jerusalén y allí permanece. Los apóstoles frecuentan el templo y son fieles observantes de la Ley, no frecuentan las casas de los paganos y se atienen minuciosamente a las prescripciones legales sobre la pureza de los alimentos.

Si estos hombres emprendieron la misión a los gentiles fue *muy a pesar suyo*. Fue por la iniciativa y el impulso de Dios quien tuvo que vencer su resistencia. Esto se hizo evidente para Pedro y la comunidad de Jerusalén con motivo de la conversión de Cornelio; para Pablo en su propia conversión y en la apología que hace de su vida (véase, sobre todo, 22, 1-21). Si Dios derrama su Espíritu sobre los paganos, ¿quién puede negarles el bautismo? (10, 47; 11, 47). Lo mismo afirma el proverbio griego, puesto en labios de Cristo, sobre la inutilidad de dar coces contra el aguijón (26, 14).

Pero hay otra cosa en la que es necesario insistir: *el evangelio fue predicado en primer lugar a los judíos*. Esta fue incluso la costumbre invariable de Pablo, el apóstol de los gentiles. Sólo cuando la rechazaban, blasfemando el nombre de Jesús, los mensajeros del evangelio se dirigían a los paganos.

Una razón más profunda: *A Dios nadie se le puede tomar en exclusiva*. De El se hallan muy lejos todo partidismo y toda acepción de personas. Si la salud hubiese sido prometida a Israel en exclusiva, esto hubiese sido una preferencia injusta que no puede ser atribuida en modo alguno a Dios. Casi en forma de tesis encontramos esta convicción expuesta por Pedro (de quien nadie podría poner en duda su lealtad frente a la Ley): "Ahora reconozco que no hay acepción de personas ante Dios, sino que es propicio a quien le teme y lleva una vida virtuosa, *de cualquier nación que sea*" (10, 34-35).

Por otra parte, *es absolutamente injusto afirmar*

que los étnico-cristianos no se preocupen por la Ley. No sólo Pablo, que vive y se siente fariseo observante antes de su conversión y después de ella. Los cristianos procedentes del paganismo observan la Ley tal como les es conocida y anunciada desde el Antiguo Testamento (15, 21; 21, 25). Esta razón no parece suficiente para superar el conflicto surgido de la posición de los étnico-cristianos frente a la Ley. Por eso, Lucas vuelve a reconsiderar el problema aduciendo la Escritura. Cuando Pablo afirma que él anuncia lo que Moisés y los profetas habían pre-anunciado, se está refiriendo a la muerte y resurrección del Mesías (26, 22-23, entre otros pasajes que pudieran citarse).

Resulta entonces que aquello que Israel considera y venera como Escritura Sagrada da testimonio de la resurrección de Jesús y, con ello, del punto central de la doctrina cristiana.

Más aún, esto que constituye el punto central de la doctrina cristiana, *la afirmación de la resurrección, es defendido también por Israel.* Los fariseos creen y defienden esta doctrina (23, 8). Por consiguiente, la facción más acentuadamente judía, el fariseísmo, está de parte del cristianismo. Sólo una inconsecuencia impide aceptar el hecho de la resurrección de Jesús. Desde este punto de vista, Lucas ha forzado un poco la máquina y ha hecho que los fariseos, enemigos declarados de Cristo en el evangelio, sean los más próximos y casi amigos del cristianismo: Gamaliel se convierte en abogado de los apóstoles (5, 35-39) y los fariseos se ponen de parte de Pablo, en presencia del Sanedrín, en contra de los saduceos, que son los que únicamente quedan como enemigos del cristianismo (23, 9).

Lucas se ha esforzado de este modo por rellenar el abismo que separa el cristianismo del judaísmo. Ha hecho todo lo posible para superar la distancia entre judíos y cristianos. Y este esfuerzo por demostrar la unión con Israel obedece a la *necesidad de salvar la continuidad de la historia de la salvación.* La historia

de la salvación es única en el plan de Dios, aunque su realización en el tiempo pueda desorientar a quienes no profundicen lo suficiente en ella.

b) El segundo punto de vista, en esta actitud frente a la Ley, es *de orden político,* y podría formularse en los términos siguientes: Con la renuncia a la Ley judía, el cristianismo se separa del judaísmo. Ahora bien, al ocurrir esto *el cristianismo pierde el privilegio de la tolerancia, por parte de las autoridades de Roma, de que disfrutaba la religión judía.* Si el cristianismo es acusado por los judíos como enemigo del Estado, se hace sospechoso a Roma. La conclusión parecía inevitable. El libro de los Hechos decía responder también a esta dificultad y acusación. La cuestión quedó apuntada de alguna manera al estudiar los problemas teológicos con los que tuvo que enfrentarse el autor de Act. Veamos más en concreto la respuesta a estas dificultades provinientes de esta acusación política.

Al abordar el aspecto doctrinal o teológico, ha echado ya los cimientos para resolver el aspecto teológico. Como religión que predica la resurrección, el cristianismo sigue la misma línea del judaísmo. Por eso no tienen razón alguna (los judíos) para pedir a las autoridades romanas que se entrometan *en cuestiones que no son de su competencia* (18, 15; 25, 19. 26; 26, 14 ss.).

Por otra parte, *el cristianismo no conculca ninguna de las prescripciones de la Ley romana.* Basta constatar la benevolencia con que los representantes de la autoridad civil de Roma han tratado a los misioneros cristianos: el procónsul Sergio Paulo se convirtió al evangelio (13, 12); el procónsul Galión rechazó una acusación judía contra Pablo e incluso echó del tribunal a sus acusadores (18, 15); los Asiarcas, promotores del culto al emperador son, al menos en parte, amigos de Pablo (19, 31); el secretario, en Efeso, defiende a los cristianos contra la acusación de blasfemos y sacrí-

legos (19, 37); el comandante de Jerusalén, Claudio Lisias (23, 29), el procurador Félix (24, 22) y Festo (25, 4. 16. 25; 26, 32) rechazan la acusación y condenación de Pablo, quien, aun siendo prisionero, puede predicar sin obstáculos en Roma (28, 31). El adverbio *akolytos*, sin obstáculos, es la última palabra del libro de los Hechos y es como un resumen de la experiencia del pasado y un buen consejo para la política a seguir en el futuro.

FUENTES UTILIZADAS POR EL AUTOR

Una de las cuestiones más debatidas en el libro de los Hechos es la del origen del material que el autor tuvo a su disposición para la composición de su obra. En el prólogo del evangelio, afirma Lucas que se ha servido de fuentes escritas que, en última instancia, proceden de los testigos oculares y ministros de la palabra (Lc 1, 1-4). Esta afirmación sobre la composición del evangelio puede, probablemente, aplicarse también al libro de Act. Lo que no sabemos es si las fuentes utilizadas por el autor han sido orales o escritas. En el prólogo al evangelio se habla de las fuentes escritas y, al menos, se presuponen las orales. ¿Puede decirse lo mismo en Act?

1.° *Fuentes escritas y orales.*

El uso que en la composición del evangelio hizo de fuentes escritas resulta evidente por la simple comparación con el evangelio de Marcos y Mateo. Existe un paralelismo verbal en el texto original griego, con secciones comunes con Marcos y en otras secciones no comunes con Marcos, sino con Mateo. Es presumible que este mismo procedimiento se haya utilizado en la composición de Act, aunque esto no puede afirmarse absolutamente por carecer de otro punto de referencia

o comparación. ¿Pudo tener a su disposición alguna fuente griega escrita para la composición de Act?

En la primera parte de Act, teniendo en cuenta los diversos puntos de vista que en ella aparecen, algunos autores han pensado que Lucas se ha servido de varias fuentes escritas. Aunque no pueda afirmarse absolutamente, es grande la probabilidad de que, en esta primera parte, el autor se haya servido de varias fuentes escritas. Al menos podría hablarse de una fuente jerosolimitana (que describiría el origen de la misión cristiana en Jerusalén-Cesárea) y de una fuente antioquena (que narraría los orígenes de la Iglesia en Antioquía).

Al dar por supuesto la existencia de estas fuentes *escritas* habría que pensar igualmente en el período en que dichas narraciones vivieron en la tradición *oral*. Esto es cierto por lo que se refiere a las tradiciones utilizadas para la composición del evangelio. Antes de ser puestas por escrito sus narraciones tuvieron una historia de transmisión oral. Los episodios de la primera parte de los Hechos fueron contados, durante un período más o menos largo, de memoria y, durante este período de historia oral, lo mismo que las perícopes evangélicas, pasaron por el prisma de la selección, de la reducción, la adaptación y del énfasis que quería darse a determinados episodios por razón de su significado. Eran narraciones aisladas, contadas independientemente de otras. Tenían vida y consistencia propias.

Lo que hoy por hoy no podemos determinar es cuáles narraciones llegaron directamente, en forma de tradición oral, al autor de Act y cuáles habían adquirido ya una forma escrita al ser utilizadas por Lucas. Las que llegaron a él en forma escrita fueron encuadradas por él en el esquema de su narración imprimiéndolas su sello característico, sobre todo en cuanto a su teología.

2.º *Fuentes griegas o arameas.*

El arameo era una lengua utilizada en Palestina junto con la griega. Algunos judíos y cristianos la utilizaban más que el griego. De ahí que se presente, para algunas partes de Act, de si hay latente algún o algunos escritos arameos. El mismo Pablo escribió sus cartas en griego, pero, probablemente, pudo haberlas escrito con la misma facilidad en arameo (en 22, 2 se afirma que hablaba en lengua hebrea; el hebreo al que se hace referencia era, sin duda, el arameo).

En el caso de Pedro y en el de Jesús, el uso mayor del arameo sobre el griego puede afirmarse casi con certeza absoluta. Lo mismo puede decirse de los primeros transmisores de sus palabras y hechos. ¿Puede decirse lo mismo de los primeros *escritore* que se basaban en aquella tradición aramea? Debe admitirse que, al menos en el primer estadio de estas narraciones, el arameo tuvo que jugar un papel importante. Las opiniones al respecto son muy variadas.

Por una parte se ha afirmado que toda la primera parte de Act se halla basada sobre composiciones arameas. Este origen arameo puede constatarse todavía hoy al estudiar el texto griego. En él se descubre ese fondo arameo.

Por otra parte se afirma, con no menos seguridad, que tanto el libro de Act como las fuentes escritas utilizadas han sido compuestos en griego. Cierto que existen semitismos. Pero estos semitismos tienen su origen en el período de la tradición oral y son como el eco de los primeros narradores palestinenses que las contaron en arameo.

Considerando el libro en su conjunto no puede afirmarse una fuente única de información. Existen unidades independientes que fueron coleccionadas, editadas y luego combinadas para darnos una visión de conjunto, que es lo que pretendía el autor.

3.º *El itinerario y los pasajes-"nosotros".*

La segunda parte del Act, la dedicada a Pablo, es la que presenta un mayor grado de continuidad. Aquí estaría claro que el autor ha utilizado una fuente escrita. A esta fuente pertenecerían los pasajes-"nosotros", es decir, aquellos en cuya descripción es utilizada la primera persona del plural: 16, 10-17 = viaje desde Tróade a Filipos (nótese la diferencia en la narración a partir del v. 10: "*inmediatamente* después de la visión, *buscamos*... convencidos de que Dios *nos llamaba*"); 21, 1-18 = viaje desde Mileto a Jerusalén; ya en 20, 13, se dice: "*nosotros,* adelantándonos por mar, *llegamos...*".

Estos pasajes-"nosotros" empiezan cuando menos se espera y acaban también inesperadamente. Informan exclusivamente de los viajes marítimos señalando el punto de partida y de llegada. Normalmente el "nosotros" designa a Pablo y a sus acompañantes, pero en 16, 17, y en 21, 18, antes de pasar de nuevo a la tercera persona, aparece, *junto a Pablo,* el "nosotros".

Desde antiguo se ha propuesto la solución de que el autor, al hablar en la primera persona del plural, quiere afirmar que en los acontecimientos descritos en dichos pasajes se encontraba presente. Por tanto, el "nosotros" sería un medio estilístico redaccional procedente del mismo autor. Esta solución se ha visto problematizada desde la consideración siguiente: *es poco probable que Act haya sido compuesto por un acompañante de Pablo en sus viajes misionales.* Por otra parte, esto nunca se afirma directamente.

Ante estas dificultades surgió la hipótesis, expuesta de múltiples formas, y en la que se ha insistido desde principios del siglo pasado y hasta nuestros días, de que el autor de Act ha utilizado en estas secciones la fuente "nosotros". Suponiendo que él o uno de los acompañantes de Pablo sea Lucas, el médico, el autor del tercer evangelio, habría que concluir que es el pro-

pio Lucas quien ha introducido el pronombre de primera persona del plural. Esto se vería confirmado por el análisis de las secciones "nosotros" que mantienen el mismo estilo de las narraciones entre las cuales aparecen encuadradas.

La solución no ha convencido a todos los comentaristas. Así surgió una nueva hipótesis con no pocos partidarios: el autor de Act, en los capítulos 13-21, se ha servido de un *itinerario* o de un diario de viajes al que pertenecen también las secciones "nosotros" (entre los autores que defienden con más calor esta hipótesis mencionemos a M. Dibelius).

Como prueba se aduce, sobre todo, que en esta segunda parte son mencionados simplementes muchos lugares en los que no se describe actividad apostólica alguna (por ejemplo, 14, 4-26; 17, 1; 20, 13-15...). Esta hipótesis hay que completarla diciendo que los discursos e informaciones singulares habrían sido intercalados en este itinerario. Esto explicaría algunas incongruencias como la doble mención de Derbe (14, 6. 20).

Dibelius añade que las secciones "nosotros" no proceden de un diario de viaje de algún acompañante de Pablo, sino de Lucas, en cuanto autor de Hechos, ya que él se encontró con dicho diario de viaje e introdujo el "nosotros" al narrar aquellas escenas en las que él también había intervenido.

A esta hipótesis se han opuesto bastantes dificultades. La existencia de tal diario de viaje se hace más que problemática si tenemos en cuenta lo siguiente: el papiro era excesivamente caro y, por otra parte, no han podido ser aducidos ejemplos paralelos de tales diarios. Por otra parte, dicha información no puede proceder de un acompañante de Pablo, ya que nos da una información bastante mediocre e inexacta de la actividad misional del apóstol. Esta afirmación nos introduce directamente en *la cuestión acerca del autor* de la obra.

La cuestión debe comenzar con el siguiente interrogante: ¿Es posible que Act proceda de la mano de un acompañante de Pablo en sus viajes de misión? Para contestar con honradez el interrogante habrá que establecer una comparación entre la información que nos dan los Hechos y la que tenemos en las cartas de Pablo. Ahora bien, hecha dicha comparación, se deduce lo siguiente:

1.º *Discrepancia entre Lucas y Pablo en la presentación de algunos acontecimientos importantes.*

a) El informe que nos dan los Act sobre el segundo viaje de Pablo a Jerusalén (11, 27 ss.) no es exacto. Parece que ha sido interpolado aquí. Tal vez el viaje se realizó en otra ocasión. No sabemos, pero sí podemos asegurar que, antes del concilio de Jerusalén (Act 15; Gal 2), Pablo no ha estado más que una vez en Jerusalén, no dos veces, como afirman los Hechos. Pablo afirma rotundamente (Gal 2, 1) que su viaje al concilio de Jerusalén es el segundo que ha hecho a esta ciudad en la que no había estado desde poco después de su conversión.

b) Según la narración de Act fue Pedro quien logró la primera conversión del primer pagano y esto significó luz verde para la misión a los gentiles. Así lo atestigua el reconocimiento y la aprobación que obtuvo su informe ante *los apóstoles y hermanos* al regresar a Jerusalén. Añadamos a esta información la defensa que Pedro y Santiago, ya dentro del concilio de Jerusalén (15, 7 ss.); hacen de la misión a los gentiles.

Si junto a esta afirmación colocamos lo que nos dice Pablo (Gal 2, 1 ss.), veremos que no coincide. Pablo tiene que defender, ante *los que parecían ser algo,*

la misión a los gentiles, y finalmente consiguió que las "columnas", Pedro, Santiago y Juan, se pusiesen de acuerdo en la distribución de las gentes que cada uno debía misionar: "nos dieron a Bernabé y a mí la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los que proceden de la circuncisión" (Gal 2, 9). ¿Cómo pueden conciliarse exposiciones tan diversas de la cuestión? Contemos con que la probabilidad, casi certeza, está a favor de Gálatas y contra, por tanto, de Act en cuanto a la fidelidad de las respectivas narraciones en su conformidad con lo ocurrido.

c) Esta distribución de las gentes que cada uno debía misionar es silenciada en Act 15. En lugar de ello se nos habla del acuerdo tomado, con la aprobación de Pablo y Bernabé, sobre las cuatro prescripciones que los étnico-cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia debían observar: que se abstengan de carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación. De estas prescripciones, conocidas como el decreto de los apóstoles, nada se nos dice en Gal 2. No solamente son silenciadas, sino incluso parecen excluidas por la siguiente afirmación de Pablo: "Los que parecían ser algo... *nada me impusieron*" (Gal 2, 6). Más aún, cuando surge en Corinto la cuestión sobre la licitud de comer la carne previamente sacrificada u ofrecida a los ídolos, Pablo no hace la menor alusión ni demuestra el menor conocimiento de esta prescripción de Act (ver 1 Cor 8-10).

La conclusión que parece inevitable es la siguiente: El decreto de los apóstoles, en la forma en que nos es presentado por Act, no pudo ser dado en el Concilio de Jerusalén con la aprobación de Pablo. Esta afirmación en modo alguno condiciona la historicidad de tal decreto. Sólo hace referencia a que su localización en el momento en que está situada la escena no responde a la realidad de lo ocurrido.

De estas tres razones precedentes se deduce que el autor de Act tiene una información tan defectuosa de la actividad misionera de Pablo que difícilmente puede admitirse que se trate de un compañero del mismo apóstol de los gentiles en sus viajes misioneros.

2.° *Discrepancias entre Lucas y Pablo en puntos importantes de su teología.*

Se ha dicho (Vielhauer, seguido por algún otro) con marcada exageración que en Act no se encuentra ni un solo pensamiento específicamente paulino. Sin embargo, del examen comparativo entre Act y Pablo sí puede deducirse que el autor de los Hechos difiere profundamente en puntos importantes y característicos de la teología paulina. Veamos los tres siguientes:

c) *El concepto de apóstol.*—Pablo encabeza la mayor parte de sus cartas dándose el título de "Apóstol de Jesucristo". Insiste incluso en la peculiaridad de su llamada al apostolado: "Pablo, Apóstol, no por los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo..." (Gal 1, 1). Negar o poner en tela de juicio este título suyo es tocarle en la fibra más delicada, algo que no puede soportar. El ha visto al Señor y es apóstol. Los verdaderos discípulos de Corinto deberían aceptarle como apóstol aunque, en aquella ciudad, este título le apóstol le sea negado por sus enemigos (1 Cor 9, 15; 15, 9; 2 Cor 12, 11-12; Rom 11, 13).

En Act el concepto de apóstol es completamente distinto. A Pablo se le da ese título sólo en dos ocasiones (14, 4. 14) y esto de manera general, junto con Bernabé, y como de pasada y sin darle importancia. Es que en Act el título de apóstol queda reservado para los Doce y, en todo caso, Pablo es considerado junto a ellos de un modo marginal y muy secundario (ver 1, 26 y sobre todo 15, 2. 6. 22-23; 16, 4; les comunicaba los decretos dados por los apóstoles". Está bien clara

la idea de la distinción de los apóstoles de todos los demás. Y entre ellos no figura Pablo).

¿A qué obedece la excepción de considerarle o llamarle apóstol en 14, 4. 14? La respuesta no es fácil. Probablemente el autor de Act lo encontró así en la fuente utilizada y no quiso modificarlo. Otras razones son menos convincentes: ¿evitar intencionadamente darle este título con la idea de enfrentarlo con los demás apóstoles y considerarlo, en su comparación, como un subalterno de ellos para quitarle importancia? La hipótesis choca violentamente con el gran aprecio que el autor de Act tiene de Pablo. Basta considerar la parte del libro que gira en torno a su persona.

Cualquiera que sea la explicación hay una cosa bien clara: el autor de Act no conoce las pretensiones y convencimiento de Pablo sobre su calidad de apóstol. Si las hubiese conocido no puede admitirse que se las hubiese regateado.

b) Un pensamiento específicamente paulino es la consideración del *hecho salvífico de Dios en Cristo que borra los pecados y regala la vida.* Este pensamiento tiene como presupuesto esencial *que todos los hombres pecaron,* que rechazaron el conocimiento de Dios e incluso las obras de la Ley, perdiendo así la participación en la gloria de Dios (Rom 3, 23; 2, 17 ss.; 9, 33). Solamente la misión de Cristo posibilita a los creyentes la salud (Rom 3, 21-22. 25; 2 Cor 5, 18 ss.; Gal 4, 4-5; 1 Tes 1, 9-10).

Junto a esta concepción de la salud y las posibilidades del hombre frente a ellas, veamos las afirmaciones de Act: en el discurso tenido por Pablo en el Areópago se afirma, en referencia de una cita de un poeta pagano, que los hombres son "linaje suyo" (de Dios) y que no están lejos de Dios a quien deben buscar. Teniendo en cuenta esta concepción, la función salvífica de Cristo se centra en su calidad de juez al fin de los tiempos. Calidad de juez puesta de relieve

por Dios mismo con ocasión de la resurrección de Jesús de entre los muertos.

Apenas podrá ponerse en duda, aunque muchas veces se haya discutido, que en esta ocasión, en el Areópago, el autor de Act ha puesto en labios de Pablo este discurso como ejemplo característico de un discurso de misión tal vez como era representado a los gentiles. Las palabras estarían calcadas sobre el patrón de un discurso helenista acerca del verdadero conocimiento de Dios.

Por supuesto que hay que suponer una gran capacidad y esfuerzo de adaptación por parte de Pablo ante los auditorios tan diversos que pudiera tener delante. En su predicación a los paganos se adaptaba a su mentalidad. Es lógico, y él lo afirma expresamente (1 Cor 9, 20 ss.). Pero es absolutamente impensable que, en lugar de su pensamiento específico de la salud por mediación de la intervención escatológica de Dios en Cristo, introduzca la doctrina estoica del parentesco de los hombres con la divinidad. Y es igualmente absolutamente impensable que un compañero de sus viajes misionales pueda atribuirle una visión tan radicalmente distinta de Dios y de la salud.

Pensemos en la gran libertad que Pablo vive y predica frente a la Ley y las tradiciones humanas (al estilo de Jesús), pero junto a este dato fundamental tengamos igualmente en cuenta su intransigencia en los puntos que él considera fundamentales e intangibles en la predicación cristiana. Desde este punto de vista habría que concluir que un compañero de Pablo en sus viajes de misión debía pensar de forma casi idéntica a él.

c) El centro de la predicación y teología paulinas es *la cruz*. O si se prefiere la *cruz-resurrección*. Su tesis es bien clara: Dios ha obrado la salud para vosotros a través de la cruz (y resurrección, que es inse-

parable de ella) de Cristo (Rom 3, 24 ss.; 5, 6 ss.; 1 Cor 1, 18 ss.; 15, 3; 2 Cor 5, 18 ss.; Gal 3, 13...).

¿Cómo presenta Act la predicación de Pablo? En una sola ocasión, en los discursos que el autor de Hechos atribuye al apóstol, Pablo habla de la muerte de Cristo pre-anunciada en la Escritura Santa (13, 27-29) y en otra ocasión nos habla de la Iglesia de Dios "adquirida con la sangre de Cristo" (20, 28). Y este texto, que sería el más próximo al pensamiento paulino, pasa por alto el significado salvífico de la muerte de Cristo para cada creyente considerado individualmente.

Este hecho demuestra que el autor de Act conoce *de oídas* el punto central del pensamiento paulino sobre la doctrina salvífica, pero no por un contacto personal tal como habría que deducir si se tratase de un compañero de actividad apostólica. El autor de Act no ha sido compañero de Pablo en sus viajes de misión. Por consiguiente las secciones o pasajes que hemos llamado "nosotros" (a partir del cap. 16) no pueden explicarse por una participación personal del autor en los acontecimientos narrados en dichas secciones. Y no puede evitarse esta conclusión diciendo que dicho autor fue compañero de Pablo durante algún tiempo, poco tiempo, y que esto explicase un conocimiento insuficiente de su pensamiento (así lo han propuesto Noack y Trocmé).

La insuficiencia de este razonamiento se hace evidente si consideramos los tres puntos mencionados sobre la discrepancia en puntos importantes de su teología, así como en la presentación y encuadramiento de determinados acontecimientos importantes de la vida de Pablo y de la primitiva comunidad cristiana.

Esta discrepancia no puede explicarse simplemente por un conocimiento insuficiente, sino por un desconocimiento real del pensamiento paulino. Y esto no puede ser admitido en un compañero de misión, aunque lo haya sido por poco tiempo. Por otra parte, el autor

de Act tendría que haber sido compañero de Pablo durante el largo viaje de Jerusalén a Roma y durante su estancia en la Ciudad Eterna. Esto excluiría lo que se afirma sobre un conocimiento insuficiente de Pablo, tanto por el tiempo, que no fue breve, como por las circunstancias concretas que le harían exponer su pensamiento con mayor claridad.

Tampoco pueden explicarse estas divergencias, en los puntos teológicos mencionados, recurriendo a la idea de que Lucas, por su mentalidad griega, no podía entender la teología, fundamentalmente judía, de Pablo y que Lucas, autor del tercer evangelio, se siente condicionado en su concepción del apostolado por el mismo evangelio, que reserva el título a los discípulos de Jesús.

Esta salida es muy poco convincente porque también un griego tenía que saber, si era compañero de Pablo, que al apóstol no le impusieron obligación alguna en el concilio de Jerusalén. Y, como acompañante y discípulo de Pablo, debía conocer su pretensión de ser apóstol. Y tenía que conocer, si conocía algo de él, su comprensión del misterio cristiano, el significado de la muerte de Jesús.

Finalmente, la dedicatoria que abre el libro (1, 1), coincidente con la que lleva el evangelio, no prueba demasiado. La dedicatoria significaba solamente que aquella persona a la que era dedicada la obra tenía obligación de difundirla. Por otra parte, tenemos ejemplos en la antigüedad de escritos anónimos y que llevan dedicatoria.

Ante estas consideraciones queda sin explicación lo relativo a las secciones "nosotros". Lo más probable es que procedan de alguna de las fuentes utilizadas por el autor, entre las que no es imposible suponer, a pesar de lo dicho más arriba, determinadas informaciones escritas en forma de itinerario, diario de viaje y estaciones habidas en el mismo.

Conclusiones.

1.ª Desde los tiempos de S. Ireneo, el libro de los Hechos ha sido atribuido a Lucas. Esta tradición, partiendo de S. Ireneo, cita como punto de apoyo Col 4, 14 y 2 Tim 4, 10-11. Esta tradición se universalizó y llegó hasta los tiempos de la crítica.

2.ª Existe una relación innegable entre el libro de los Hechos y el tercer evangelio.

3.ª La obra sigue atribuyéndose a Lucas. Otra cuestión, importante desde el punto de vista de la crítica, sigue siendo cómo hacer compatible esta paternidad de Lucas con el pensamiento de su proximidad o lejanía al pensamiento paulino. Mencionamos las tres hipótesis que han sido apuntadas: Lucas, el "médico querido", es el autor de Hechos y no existe entre ellos contradicción alguna. La segunda lo expone así: Lucas, el médico, es el autor de Hechos. Cierto que existen contradicciones y divergencias profundas pero esto ocurre sólo en la teoría. Finalmente, la tercera solución se preocupa de explicar el porqué Lucas no entendió a Pablo, a pesar de ser su discípulo.

O, ¿tal vez la obra de Lucas sufrió una profunda transformación debida a la mano de un redactor posterior? No sería el único caso en todo el N. T.

TIEMPO Y LUGAR DE COMPOSICION

Hemos dicho que Act es la segunda parte de la obra, en dos volúmenes, de Lucas. El evangelio fue escrito hacia el año 70. Ahora bien, como puede observarse una cierta distancia, por razón sobre todo de las diferencias lingüísticas, entre Lucas y Act, no puede colocarse esta segunda obra antes del 80. La tentativa de colocar la composición de Act en un tiempo anterior, por los años 60, antes de la muerte de Pablo, es, pues, insostenible.

Por orta parte, tampoco puede pensarse en una composición excesivamente tardía. Se considera fracasada la hipótesis de una cierta dependencia de Act en relación con Flavio Josefo (muerto hacia el año 100 de nuestra era). No hay fundamento alguno para colocar la composición del libro de los Hechos después del año 95. El intento reciente (Klein, en el año 1959) de situar los Hechos en el siglo segundo no puede admitirse. Habla Klein de que en Act se refleja ya el "antiguo catolicismo" (Frühkatholizismus) y, por tanto, no puede pensarse más que en el siglo segundo. Pero caracterizar así las líneas teológicas de Act es más que problemático (puede observarse siguiendo con atención el apartado que hemos dedicado a la teología de los Act). Por otra parte, la expresión "catolicismo antiguo" resulta excesivamente vaga. ¿Qué datación puede darse a dicho catolicismo antiguo, en el caso de que pueda admitirse tal denominación?

Dentro de esta datación tardía de Act vale la pena mencionar la teoría de O'Nell que fija la composición de nuestra obra entre los años 115 y 130. La razón para ello es que Justino es el teólogo con quien Act tiene mayor afinidad. Pero la demostración que este autor hace de que Act ha conocido a Justino es absolutamente discutible, si es que no debe negarse de plano. Es preciso hacer mucha violencia a los textos para lograr una confrontación favorable.

El argumento decisivo en contra de una datación excesivamente tardía es que Act no conoce las cartas de S. Pablo que, según toda probabilidad, circulaban coleccionadas ya a fines del siglo primero. Y afirmar que el autor de Act conoce las cartas de Pablo, pero que no ha querido utilizarlas es una salida de emergencia equivalente a pura imaginación. De ahí que la fecha más probable para la composición de los Hechos sea la del tiempo comprendido entre los años 80 y 90.

En cuanto al lugar en que fueron escritos la im-

precisión es mayor todavía. Se ha propuesto Roma, sobre el único fundamento de las secciones "nosotros". Ya hemos visto la enorme problemática que estas secciones o pasajes "nosotros" implican. Además de Roma se ha propuesto también Efeso o alguna de las comunidades paulinas en Macedonia, Acaya o Asia Menor. No hay razones convincentes para decidirse por un lugar con exclusión de otros. La cuestión queda, pues, sin resolver.

EL TEXTO

Normalmente esta cuestión interesa sólo a nivel de especialistas. Pero en el libro de los Hechos, esta cuestión puede resultar interesante a todos los niveles dada la diferencia grande existente en la transmisión del texto y a la que a veces podemos acogernos para resolver determinadas dificultades.

El texto adoptado por todas las ediciones críticas (nos referimos naturalmente al texto griego), es el de los códices griegos más antiguos (B S A C P^{74}) y el de los Padres alejandrinos de la Iglesia. El más antiguo de ellos, el P^{45} = Chester Beatty, es el testigo más excepcional ya que se remonta al siglo tercero.

Junto a este texto existe otro, llamado *occidental,* que difiere, a veces profundamente, del texto corriente. Se halla representado por varios testigos (el D, la *vetus Syr,* por Padres latinos como Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Agustín, y los papiros P^{48} y P^{38}).

Las diferencias profundas que nos ofrece este texto occidental no pueden proceder de una corrupción del texto original, dadas sus novedades inexplicables partiendo de otro texto. Ante esta constatación se ha preguntado si este texto occidental no sería una transformación del texto "egipcio" (el texto comúnmente utilizado hoy) o tal vez ambos hayan tenido delante un texto original anterior.

Lo que puede afirmarse con certeza es que el texto occidental es tan antiguo como el egipcio. Así lo prueba el P^{48} (que data del siglo tercero). Tenemos aquí otra razón para no considerarlo simplemente como una corrupción del texto egipcio.

Gran parte de las diferencias, omisiones, adiciones y discrepancias, que el texto occidental nos ofrece, en relación con el texto egipcio, obedecen al deseo de evitar dificultades que surgen de la lectura del texto mismo. Por ejemplo, con motivo del decreto de los apóstoles (Act 15) al mencionar las cuatro cosas prohibidas para todos, el texto occidental omite "de lo ahogado" o animales muertos sin sangrar. La intención parece obedecer a la necesidad o conveniencia de convertir una prohibición ritual en una ley moral. Por eso se añade, en 16, 29, en muchos manuscritos, la regla de oro "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti".

En 16, 35 se da, en el texto occidental, una motivación distinta. El cambio de pensamiento en las autoridades, que deciden dejar en libertad a Pablo, obedece al temblor de tierra que había sido mencionado ya anteriormente. Estas adiciones, omisiones y discrepancias no quieren decir que el texto occidental pueda ser despreciado sin más. En muchas ocasiones, ya lo hemos dicho, será muy util para la reconstrucción del texto original o para la interpretación del mismo. Pero, en su conjunto, el texto "egipcio" es el que nos ofrece el texto original.

SUCESOS EN JERUSALEN

Bajo este título comprendemos algunos de los acontecimientos más importantes narrados en la primera parte de Act.

1.° *Discurso de despedida* (1, 4-8).

Después de una descripción sumaria de los cuarenta días, narra Lucas una escena que es el último diálogo de Jesús con sus discípulos. El lector e dará cuenta de ello al llegar al v. 9. En este último encuentro manda Jesús a sus discípulos que no abandonen Jerusalén. Deben esperar allí la promesa del Padre. Lucas conocía la tradición, según la cual, se había ordenado a los discípulos ir a Galilea; pero, ya en su evangelio (Lc 24, 6), había corregido esta tradición para preparar la narración del libro de los Hechos.

Todo comienza en Jerusalén. Allí había comenzado el evangelio (Lc 1, 5 ss.) y allí debe comenzar la misión apostólica. Lucas pone de relieve que los acontecimientos con los que comienza la misión de la Iglesia tuvieron lugar o en Jerusalén o cerca de la Ciudad Santa. Su concepción es que la historia que quiere contar a sus lectores comienza en Jerusalén y, partiendo de esta ciudad, se mueve progresivamente camino del mundo de los gentiles para llegar hasta Roma. Mediante el recurso a la tradición de los cuarenta días, Lucas afirma la continuidad ininterrumpida de la comunidad.

En Jerusalén deben esperar la promesa del Padre o lo prometido por el Padre, es decir, la efusión del

Espíritu (ver 2, 33 y Lc 24, 49). La cita correspondiente a dicha promesa, en cuanto anunciada en el A. T., aparece en 2, 17. Esta promesa tiene su fundamento en las palabras de Jesús, que recuerda Act en 11, 16, y que suponen esta presencia del Espíritu sobre los discípulos puesto que, en los tribunales donde serán llevados, no serán ellos los que hablen sino el Espíritu (Mc 13, 11 y parl.). El bautismo de Juan era una especie de preparación para el bautismo del Espíritu prometido para los tiempos últimos (Lc 3, 16) y cuya realización tendrá lugar cuando Jesús haya sido exaltado a la derecha de Dios.

Los discípulos preguntan por el tiempo en el que será restablecido el Reino de Dios. La cuestión se halla justificada no sólo, ni principalmente, desde la incomprensión de los discípulos sobre la verdadera naturaleza del Reino de Dios. Para comprender el interrogante de los discípulos es preciso tener en cuenta lo siguiente: Una convicción generalizada entre los primeros cristianos de que la efusión del Espíritu llevaba consigo la irrupción o aparición del tiempo último. Esta convicción tenía como consecuencia inmediata la esperanza de una parusía próxima. Por otra parte, consideradas así las cosas, era csi igualmente inevitable el interrogante siguiente: el Reino, ¿se limitaría exclusivamente a Israel? Jesús responde diciendo:

a) Toda especulación en torno a la proximidad del fin está condenada al fracaso. Es el Padre quien tiene la iniciativa en todos los momentos de la historia de la salvación; por tanto, también del momento de su culminación. De acuerdo con la línea seguida por el autor en su primera obra, ahora afirma Lucas que el tiempo de la parusía se prolongará.

b) Antes de que tenga lugar la parausía debe ser anunciado el evangelio al mundo, es decir, el Reino no se limitará sólo a Israel (ver Mc 13, 10). El Reino

debe ser abierto a todos aquellos que estaban considerados como excluidos de la alianza antigua.

c) El Reino se manifestará, hasta que llegue la parusía, en y a través de la predicación del evangelio.

d) Los discípulos recibirán el Espíritu para ser los testigos de Jesús ante el mundo entero. Se trata de una promesa y de un mandato. Se está dando a la Iglesia el encargo de su trabajo específico. Los apóstoles son los representantes de la Iglesia. La Iglesia cristiana, tal como nos la presentan los Hechos, es una Iglesia esencialmente misionera. Esta misión, que le es encargada frente al mundo, rompe ya desde ahora el particularismo judío. Y así, desde el principio, los Act tiene delante la preocupación por la misión a los gentiles.

En las palabras de Jesús (1, 8), se anticipa el contenido del libro de los Hechos: el curso o progreso del evangelio desde Jerusalén hasta Roma. Es la tesis, que se desarrollará más adelante, de que la misión de los gentiles es querida de Dios. Con ello se pone el sello divino al quehacer de la Iglesia, el camino de la Iglesia ha sido trazado previamente por el Señor. La historia de la Iglesia es historia salvífica. Y así este discurso de despedida de Jesús es también el dicurso programático para la vida de la Iglesia.

2.° *La Ascensión.*

La última manifestación de Jesús en la tierra está centrada en el encargo dado a la Iglesia y en la promesa del poder del Espíritu que actuará en ella y hará posible su misión. Acto seguido se narra la exaltación de Jesús. Lo hace Lucas como si se tratase de un suceso físico comparable a la ascensión de Elías (2 Re 2, 9).

En la narración de la Ascensión de Jesús, llama la atención la ausencia de una fantasía desbordada que debería recurrir casi necesariamente al adorno poético

recargado de detalles (compárese con la narración de la ascensión tal como la presenta el evangelio apócrifo de Pedro), y la renuncia a describir los sentimientos de las personas que la presenciaron (como hace siempre la leyenda). Nuestra narración no es sentimental y se caracteriza por una sobriedad sorprendente y extraña.

Si se menciona la *nube*, ello obedece a su profundo simbolismo. La nube es siempre el signo de la presencia divina. Recuérdese como ejemplo la presentación que el mismo Lucas hace de la Transfiguración del Señor (Lc 9, 34-35). Y lo que dice con motivo de la resurrección (Lc 24. 4). Las vestiduras blancas son también símbolo de seres divinos (Lc 9, 29; 24, 4).

Toda la atención está centrada en el hecho mismo de la Ascensión (cuatro veces, en tres versos, es mencionada la palabra "cielo") y en el mensaje de los varones vestidos de blanco.

La actitud de los discípulos es representativa y como el modelo de lo que, todavía en la época en que escribe el autor, ocurría en algunas comunidades cristianas: la esperanza en un fin inmediato.

El objetivo de Lucas le hace renunciar a toda descripción fantástica del acontecimiento. Como cristiano responsable, e inspirado por Dios, lo que pretende es ayudar a sus lectores a que comprendan el sentido que Dios mismo quiere que den a su existencia cristiana. Por eso renuncia a describir los sentimientos íntimos de las personas allí reunidas, la impresión producida en ellos por la presencia de aquellos mensajeros celestes (ver por el contrario Lc 24, 4-5), los gestos o gesto de bendición de Jesús al irse de entre ellos (Lc 24, 51).

Los discípulos nos son descritos desde el punto de vista de su relación con Jesús; son, más bien, representantes de la Iglesia, que deben entender el sentido profundo del acontecimiento de la Ascensión y de la parusía. Deben aprender a no especular sobre el *cuán-*

do tendrá lugar la parusía, pero no deben perderla nunca de vista ("este Jesús... vendrá").

La *forma* como en narrada la Ascensión se halla condicionada por la imagen o idea que los antiguos tenían del mundo. Desde este punto de vista, nuestra condición ha cambiado notablemente. Y, por tanto, también debe cambiar nuestra forma de relación con este relato de la Ascensión. El *cómo* Jesús fue al Padre lo ha narrado Lucas teniendo delante la imagen corriente del mundo en su época y así lo presentó a la comunidad cristiana. Nuestra concepción cosmológica del mundo ha experimentado un cambio profundo. Ciertamente no es la que tenían Lucas y sus contemporáneos. Este cambio, ¿autorizaría a negar el hecho descrito con el recurso a ella?

Sólo la falta de inteligencia podría justificar esta conclusión. Lucas describe *el camino de Jesús al Padre*. Este hecho es el mismo en los tiempos de Lucas y en los nuestros. Las imágenes o medios utilizados están al servicio del hecho mismo, como el vestido se halla siempre al servicio de la persona.

3.° *Sustitución de Judas* (1, 15-26).

Del acontecimiento narrado en esta sección Lucas no quiso simplemente levantar acta como notarial, en el sentido de una reforma puramente histórica. El autor de Act ha hecho de aquel suceso una escena viva. En el centro del interés se halla la figura de Pedro, que domina la primera parte del libro. Pedro es quien habla a la comunidad de la muerte de Judas y de la necesidad de buscarle un sustituto.

Esta ocasión es aprovechada por Lucas para, indirectamente, destacar el *significado de los apóstoles*. Ellos son, ante todo, *testigos de la resurrección*. Es un punto particularmente querido por Lucas: su teología tiene como centro de gravedad precisamente la resurrección. Esta fe en la resurrección es, por otra parte,

el lazo de unión entre el cristianismo y el judaísmo.

Los apóstoles son, además (1, 21-22 y más explícitamente en 10, 39), testigos de la vida terrena de Jesús a partir del bautismo de Juan. Por eso ellos garantizan la tradición evangélica. La Iglesia tiene una larga vida ante sí y necesita, por tanto, testigos fidedignos que garanticen su predicación.

Es sorprendente que Jesús, durante los cuarenta días, no completase El mismo el número de los apóstoles. De nuevo Dios Padre tiene la iniciativa y, mediante las suertes, elige a Matías. Así se halla completo el número sagrado del Colegio Apostólico (recuédese el simbolismo del número 12), para el milagro de Pentecostés.

4.° *El milagro de Pentecostés* (2, 1-13).

Una vez leído el texto, en lugar de comprenderlo desde las diversas fuentes que han podido fusionarse para dar como resultado una narración tan sorprendente o recurrir a explicaciones de tipo psicológico (soluciones que han sido presentadas muchas veces), la primera pregunta debe ser la siguiente: ¿qué es lo que Lucas se ha propuesto al ofrecernos esta narración? Luego vendrá, naturalmente, la necesidad de descubrir los medios de los que se ha servido para lograr su fin.

¿Cuál es la finalidad teológica de Lucas con esta narración? El autor de Act se halla ante una empresa sumamente arriesgada y casi necesariamente abocada al fracaso. Pretende describir el acontecimiento más importante después de la despedida de Jesús: *la venida del Espíritu Santo.* Y debía hacerlo de modo gráfico e intuitivo para que sus lectores pudieran entenderlo. Y conseguiría su intento si, al mismo tiempo, lograba poner de relieve el significado de aquel acontecimiento.

Ante empresa tan delicada y arriesgada buscó auxilio en la tradición. Pero su búsqueda no fue muy fruc-

tuosa. Tal vez logró oír la versión, recogida más tarde en Jn 20, 22. "Jesús sopló y les dijo: recibid el Espíritu Santo". No era mucho, pero era algo. Con una referencia a la primera creación intenta describirse la segunda, la obra de la redención: del mismo modo que Dios inspiró el soplo o el aliento vital en la primera creación, así el soplo del Espíritu crea al hombre nuevo. Y apoyándose en esta tradición o en alguna otra parecida, Lucas se decidió, siguiendo más o menos los pasos siguientes:

a) Evidentemente el Espíritu viene de Dios, *del cielo*. El Espíritu no es algo sensorial. Pero, para sus lectores griegos (y también para los familiarizados con la lengua hebrea), el espíritu, *pneuma*, y el viento, *pnoé*, eran dos conceptos afines. Lucas podía describir, por tanto, la efusión del Espíritu como la presencia de un viento impetuoso. Con ello se hacía visible *el lugar* de donde procedía el Espíritu. Pero, ¿cómo sensibilizar *el lugar de destino?*

b) La casa donde los discípulos estaban reunidos podía haber estado azotada por el viento desde siempre. Se necesitaba una referencia que afectase directamente a *las personas allí reunidas*. Para ello Lucas utiliza la tradición judía sobre la fiesta de Pentecostés. Pentecostés era considerada como la fiesta que evocaba la entrega de la Ley en el Sinaí. En el Sinaí (como nos cuenta Filón), *la llama se convirtió en lengua*.

Había, además, otra tradición; en el Sinaí la Palabra de Dios se comunicó en 70 lenguas (en alusión a la creencia de los 70 pueblos que integraban el mundo, de modo que cada pueblo pudiese recibir la Ley en su propia lengua). Es presumible que Lucas conociese estas tradiciones; sin embargo no las utilizó de una manera mecánica. Cada una de las lenguas de fuego corresponde a una determinada lengua.

Lucas pudo haber interpretado la venida del Es-

píritu, en cuanto principio de vida y de unidad, como el contrapunto del desorden y división producidos en Babilonia con la confusión de lenguas (una interpretación que se ha hecho bastante frecuente: Lucas nos presentaría aquí la superación de aquella división narrada en el Génesis). Pero en Pentecostés parece que no puede admitirse esta referencia al mundo pagano: los gentiles no habían recibido el Espíritu Santo. Al principio la misión se dirige a los judíos. La misión a los gentiles se abrirá más tarde (Lucas lo narra en los caps. 10; 11 y 15).

La fiesta de Pentecostés debía demostrar la fuerza del Espíritu Santo a los judíos. Y probablemente no se trate de peregrinos judíos venidos a la fiesta, sino de judíos de la Diáspora que se habían sedentarizado en Jerusalén. Esto explicaría la estancia en Jerusalén de judíos de todo el mundo. Los doce nombres de región describen esta universalidad. Y todos oyeron en su propia lengua hablar de "las grandezas de Dios" (2, 11). Con esta afirmación se certifica la presencia y operación del Espíritu.

No se nos dice nada acerca del contenido de aquella predicación. Sólo de modo general se nos anuncia que oyeron hablar de "las grandezas de Dios". Estamos ante un nuevo recurso literario. La primera predicación que expresa claramente el contenido del milagro de Pentecostés debe correr a cargo de Pedro. Por eso Lucas no quiere "robarle" la materia, adelantándola en esta ocasión. Lo que hará será dar paso al discurso de Pedro lo antes que le sea posible. Y a esta preparación para el discurso de Pedro pertenece también la división creada en el auditorio (2, 12-13): unos aceptan el hecho, otros lo rechazan burlándose de él.

5.° *El discurso de* Pedro (2, 14-41).

El discurso se divide en tres partes. En la *primera escena* (vv. 14-21) Pedro tiene como punto de partida

la escena anterior, acomodándose a la situación creada por el milagro de Pentecostés. Pero no hace referencia directamente al milagro de las lenguas, sino a la burla de que habían sido objeto los discípulos: "No están borrachos...".

Y parte de aquella burla porque piensa dar una gran cabida a las pruebas de Escritura, porque esta prueba era incuestionable para los judíos. Por otra parte, la prueba de Escritura se dirige a la inteligencia de los oyentes (no a lo que podía observarse externamente y de lo que podían burlarse).

Se utiliza la cita de Joel para demostrar que han llegado *los últimos días,* que se han cumplido las esperanzas antiguas y que el Espíritu ha sido derramado no sólo sobre personas singulares y aisladas, como los profetas o dirigentes de Israel, sino *sobre toda carne.* Y ha sido a través de Jesús, en cuanto Señor exaltado, resucitado de entre los muertos y que ascendió al cielo, como el Espíritu ha sido derramado.

El texto de Joel se centraba en la profecía. Pero Lucas lo acomoda también a este don de las lenguas. La profecía es considerada como la manifestación principal del Espíritu. Y las lenguas de Pentecostés eran una forma de profecía, porque tenían como objeto dar testimonio de Cristo; ahora bien, ésta es la misión principal del Espíritu en la Iglesia y en el mundo.

Los acontecimientos cósmicos eran signo de que habían llegado los últimos días. La alusión a estos portentos naturales podía provocar la esperanza de la parusía inmediata. Por eso no termina esta parte del discurso con su enumeración, sino con las palabras, que también proceden de Joel (3, 5): "Todo el que invocare el nombre de Yahvé será salvo". En el discurso de Pedro, lo que se atribuía a Yahvé en la profecía de Joel, ahora es aplicado a Jesús (ver los textos de 2, 21. 38). La promesa de salvación dirigida a todos que invoquen el nombre del Señor le ofrece la posibilidad de pasar a la segunda parte.

La *segunda parte* (vv. 22-36) contiene propiamente el kerygma de Jesús y está presentado en estrecha referencia a la Escritura. *Jesús es presentado como un hombre con la patente divina.* Dios ha puesto su sello, milagros de todas clases, en la persona y actividad de Jesús. El milagro era considerado como la legitimación, por parte de Dios, de una persona (ver Jn 2, 18; 3, 2). El hecho de que los judíos lo rechazasen sólo prueba su culpabilidad, no otra cosa.

Esta legitimación divina parece contradicha por la muerte de Jesús en la cruz. Pero esto sólo es en apariencia, ya que hay dos cosas importantes que destacar: su muerte formaba parte del plan de Dios anunciado en la Escritura; por otra parte, se trata de un hecho del que ellos, los judíos, son responsables. De ahí que su muerte no significa la debilidad de Jesús, sino la culpabilidad judía.

Para demostrar que la muerte de Jesús formaba parte del plan de Dios (esto es lo verdaderamente importante, dejando como a un lado la responsabilidad judía), *es aducida la Escritura* y entra en juego el Sal 16. Las afirmaciones de David demuestran que la muerte no pudo desplegar todo su poder sobre Jesús; su resurrección había sido garantizada previamente por Dios. No fue un "accidente", sino una necesidad basada en la voluntad divina. A la prueba de Escritura se añade (v. 32) *la testifical:* los testigos oculares afirman que ha ocurrido sencillamente lo que tenía que ocurrir.

En una especie de paréntesis (v. 33) se nos presenta la relación entre el Espíritu y Jesús: Jesús lo ha recibido del Padre y lo ha derramado sobre los suyos.

También la Ascensión es demostrada desde la Escritura (vv. 34-35). Es el Sal 110 el que ofrece la prueba. Con ello queda asegurado que Dios ha constituido en Señor y Cristo a Jesús (v. 36). Jesús era ya Señor y Mesías desde antes de su nacimiento (Lc 2, 11), pero *a través de su muerte y resurrección tomó posesión de*

su trono a la derecha de Dios en toda su realidad humano-divina.

La tercera parte recoge la reacción de los oyentes ante el discurso de Pedro. El arrepentimiento se manifiesta en el bautismo, como en la misión del Bautista. Sólo que ahora ha adquirido un nuevo significado como consecuncia de la muerte y resurrección de Jesús. Ahora el bautismo se administra en su nombre, es decir, el bautizado entra a formar parte de su propiedad y bajo su autoridad, de modo que el bautizado queda agregado a su pueblo. El Espíritu comunicado en el bautismo es pensado aquí, sin duda, como el principio interno que anima la vida de la comunidad cristiana y de sus miembros individuales. No tenemos indicio alguno de que todos los bautizados se convirtiesen en profetas que cayesen en éxtasis o de que todos fuesen beneficiados con el don de lenguas.

Por otra parte, hay que señalar como poca claridad o una cierta tendencia a confundir dos aspectos del Espíritu: como el Espíritu de Cristo que ahora habita en su pueblo y lo une con su Señor y como fuente de especial inspiración manifestada en la profecía y en las lenguas.

Se convirtieron aquel día unos 3.000 (v. 41). A Lucas le gusta mencionar el gran número de convertidos y el éxito entre las masas. Y no precisamente porque la cantidad le impresione, sino porque estas multitudes de convertidos que se adherían al evangelio era un signo evidente de la bendición divina (es decir, no por razones históricas, sino teológicas) que se había derramado sobre la Iglesia. Era, al mismo tiempo, una revelación del poder de Dios.

Si quisiéramos resumir la intención teológica de Lucas, diríamos lo siguiente: "El Espíritu que vive en la Iglesia y la dirige no ha brotado de su interior; ha venido de Dios, quien nos ha comunicado su Espíritu a través de Jesús, resucitado y exaltado. Este Espíritu

no se halla encerrado entre fronteras, sino que es universal. Y esta acción de Dios exige una reacción por parte del hombre".

En cuanto a *la forma de presentación del discurso* es preciso afirmar que encontramos en él un esquema repetido constantemente en casos similares. Sus puntos decisivos son: Una introducción, adaptada a cada situación particular, que da paso al kerygma: la vida muerte y resurrección de Jesús (2, 22-24; 3, 13-15; 5, 30-31; 10, 36-42; 13, 23-25), con referencia al testimonio de los apóstoles (2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39. 41; 13, 31), a continuación viene la prueba de Escritura (2, 25-31; 3, 22-26; 10, 43; 13, 32-37) y una invitación a la conversión (2, 38-39; 3, 17-20; 5, 31; 10, 42-43; 13, 38-41).

6.° *Discurso de Pedro en el templo* (3, 11-26).

Este discurso nos presenta también los datos esenciales del kerygma cristiano. Pero se halla unido a pensamientos distintos. Son éstos: primero, se hace referencia, como medio de unión con la escena anterior, al milagro narrado (vv. 12-13); se presenta la importancia y significado de la fe (v. 16); finalmente se desarrolla la prueba de Escritura (vv. 22-25).

El discurso tiene un estilo distinto al otro pronunciado por Pedro con ocasión del milagro de Pentecostés. Esto depende, en parte, del uso más restringido que se hace de la Escritura. Aquí, además, encontramos algo que, hasta ahora, no ha aparecido en los Hechos: una serie de contrastes violentos (vv. 13-15) que recuerdan inevitablemente al lector la retórica griega. A estas novedades literarias hay que añadir otra de tipo conceptual o doctrinal: *el posible apresuramiento de la parusía* (provocado por la conversión de los judíos y el título, que sólo aparece aquí, de "tiempos de refrigerio" dado a los "últimos días", v. 20).

Al lector del discurso puede llamarle la atención

que Lucas narre, a continuación del primer sermón de Pedro, este segundo. ¿Por qué dos discursos tan seguidos de Pedro? Lucas no quería que el gran día de Pentecostés terminase con un conflicto de los apóstoles con el Sanedrín, cuya consecuencia fue el encarcelamiento de los apóstoles.

Por otra parte, Lucas tiene una especial predilección por el misterio de un crecimiento progresivo de las cosa. Aquí el conflicto con el Sanedrín ha tenido como consecuencia el encarcelamiento de los apóstoles provocado por la actuación o predicación de Pedro.

Otros motivos afectan al contenido del discurso. Trata de explicar el significado del *nombre de Jesús*. Pero Lucas, en lugar de hacerlo con fórmulas dogmáticas abstractas (a las que tan aficionados somos nosotros), prefiere recurrir a ilustraciones vivas y concretas. Es su procedimiento habitual: *el autor de Act presenta los grandes temas en forma de acontecimientos dramáticos singulares.*

La curación del hombre tullido, paralela a los milagros de curación realizados por Jesús, y llevada a cabo por los dirigentes de la Iglesia, significa *el paso de aquel hombre impedido a una nueva vida.* Y ha sido *el nombre de Jesús, su poder,* el que ha logrado este cambio fundamental en aquel hombre. El contacto físico (v. 7) expresa la unión establecida entre aquel hombre y Jesús a través de la persona de los apóstoles.

Jesús, aunque rechazado y muerto, ha sido legitimado y glorificado por Dios. Su pasión estaba dentro del plan de Dios, dado a conocer por los profetas. Por eso, lo que Israel tiene que hacer ahora es arrepentirse de manera que el Mesías vuelva y pueda dar cumplimiento a las promesas que Dios hizo a su pueblo. El prometió un profeta semejante a Moisés (Deut 18, 15) y desobedecerle significa la propia destrucción. Las antiguas promesas que hizo Dios al pueblo de la alianza han sido cumplidas en Jesús, y a este pueblo de Dios es al que, en primer lugar, le es ofrecida la gracia del

arrepentimiento. El pueblo de Israel es interpelado en el corazón mismo de su religión, el templo.

Llama la atención la presentación de *Jesús como autor de la vida.* Ya el milagro mismo es una ilustración práctica de ello (3, 15). La palabra implica la idea de "originador" o ser origen de. También designa al que es líder o pionero, es decir, alguien que va delante para introducir a sus seguidores donde él va. Jesús es el que introduce en la vida. E introduce en la vida porque ha vencido a la muerte (tenemos aquí el pensamiento de la resurrección) y posee la vida en plenitud.

Pedro, al unir su discurso con el milagro de curación que acaba de realizar, pretende, además, destacar *la importancia de la fe* para la salud (v. 16). La curación se ha realizado por la autoridad del nombre de Jesús. A dicha autoridad y poder corresponde la fe del paciente. Importancia de la fe para la salud física y la eterna.

En este discurso se toca en mayor profundidad un tema que en el sermón de Pentecostés sólo había sido enunciado (2, 36): *la culpa de Israel.* Culpa mitigada por su ignorancia. Por otra parte, podría hablarse de una culpa feliz, ya que, por ella, se cumplió el plan de Dios.

Al hablar de culpa surgía espontáneamente el pensamiento de la penitencia. Pero, además, la conversión es el centro de la predicación desde Moisés y los profetas hasta hoy, de modo que un judío que no se haga cristiano en el día del juicio no será considerado por Dios como judío (vv. 22-26). Los judíos son los primeros pretendientes y herederos de las bendiciones y promesas hechas a Abraham y cumplidas en Cristo ("a vostros os lo envía *primero*", v. 26).

Con estas afirmaciones el discurso ha alcanzado su punto culpinante. Ahora puede ya ser interrumpido, como se hace efectivamente (vv. 4, 1 ss.). Además, Lucas ha creado la ocasión para seguir la narración

de la historia: ahora puede demostrarse cómo la misión cristiana despertó la oposición de los saduceos, y ello es equivalente, para Lucas, a decir la del Sanedrín que, finalmente, desatará la persecución de la Iglesia. Así llegamos, al no poder seguir paso a paso el libro de los Act, a lo narrado en los capítulos 7 y 8.

7.° *Discurso de Esteban* (7, 2-53).

Este discurso, el más largo de Act, ofrece serias dificultades cuya solución no ha logrado las diversas hipótesis propuestas para ello.

El primer problema es que Esteban debería contestar a las acusaciones que se han formulado contra él (que había pronunciado palabras contra el lugar santo, contra la Ley, y que Jesús destruiría el templo, Act 6, 13-14). Estas acusaciones, ¿tenían fundamento o no? En la mayor parte de su discurso no se hace alusión a ello.

Las soluciones a esta primera dificultad han marchado por diversos caminos *buscando el auténtico tema del discurso* en el que, al mismo tiempo, se encontraría la respuesta de Esteban a las acusaciones de que era objeto. Para no entrar en hipótesis complicadas y discutidas presentamos la solución que nos parece más probable.

Del análisis del discurso se deduce que la mayor parte del mismo (vv. 2-46, con excepción de pocos versos) es una *narración edificante de la historia salvífica.* Comienza por mencionar, de forma puramente expositiva, los acontecimientos principales de esta historia en la que interviene Dios: salida de Abraham de su patria, promesa de la tierra con el anuncio de la esclavitud de Egipto, la circuncisión a la que se vincula la alianza. En la historia de José (vv. 8-16) y en la de Moisés (vv. 17-44) tampoco encontramos el más mínimo acento polémico. Pero se nota que en la marcha del discurso han sido introducidos algunos versos que

son los que dan al discurso el tono polémico en el que a veces se insiste (por ejemplo, el v. 25; compárese con el 24 y el 26).

Parece que la solución sea admitir que Lucas tomó de la tradición una narración edificante de la historia de Israel y, por su cuenta, añadió algunos versos de acento polémico, para acomodar dicha narración de la historia a la circunstancia presente.

El segundo problema lo incluimos en el siguiente interrogante: ¿por qué tomó Lucas esta narración edificante de la historia de Israel, apropiándose solamente una parte de ella, mediante la reelaboración de la misma?

La respuesta es que Lucas, como historiador, no puede ver el primer martirio en la historia del cristianismo como un fenómeno aislado. Se trata, más bien, de un eslabón más en una gran cadena, de un acontecimiento singular enclavado en un contexto más general. Al fin y al cabo lo que a Esteban le lleva a la muerte es *la actitud que Israel ha mantenido a lo largo de su historia*. De ahí la necesidad de narrar la historia para enclavar en ella el suceso presente. Es la tesis que se resume en estas palabras: "Vosotros (los judíos) siempre habéis resistido al Espíritu Santo" (v. 51).

Así entramos en *el tercer problema* del discurso. Lucas ha constatado ya el gran aprecio que el pueblo judío tenía a los cristianos (5, 13. 26; insiste en lo mismo el discurso de Gamaliel, 5, 34 ss., y volverá a afirmarlo en 23, 9: los enemigos de los cristianos no son los fariseos, sino los saduceos). ¿Cómo pueden compaginarse estas afirmaciones con el cuadro sombrío que el discurso de Esteban nos ofrece del pueblo judío? Lo que describe Lucas es su propia experiencia y la de sus comunidades cristianas: son los judíos los que han desatado la persecución contra los cristianos; ellos han rechazado siempre, de ciudad en ciudad, la predicación de Pablo. Se han cerrado al evangelio.

En el tiempo en que escribe Lucas, los judíos son los enemigos más destacados e irreconciliables del cristianismo. Aquel judaísmo dispuesto a aceptar el evangelio o ha desaparecido prácticamente o ha quedado como una posibilidad puramente teórica. El judaísmo ha excomulgado oficialmente al cristianismo (encontramos vestigios evidentes en Jn 9, 22; 16, 2).

En el discurso de Esteban nos son presentados los dos aspectos o cuadros de Israel, sin que Lucas los haya sistematizado: *el Israel con su misión histórico-salvífica,* el de los patriarcas, de Moisés y los profetas, y *el Israel como pueblo inclinado al culto idolátrico y a dar muerte a los profetas.*

Tal vez lo más llamativo en el discurso que Lucas pone en labios de Esteban sea el rechazo del templo y de su culto. Este rechazo nada tiene que ver con la la repulsa que del mismo templo había hecho la secta de Qumran (los monjes de Qumran sencillamente lo rechazaban porque pensaban que el culto se había vinculado a un calendario falso, y, además, porque estaba ejercido por sacerdotes indignos). Lucas rechaza el templo por ser obra de mano de hombres. Esto explica que el templo de Jerusalén fuese destruido el año 70 con la aprobación de Dios.

8.° *Martirio de Esteban y persecución de la Iglesia* (7, 55-8, 3).

La crítica acerba que Esteban dirige a "los que estaban sentados en el Sanedrín" (7, 51-53), era para sacar de quicio a cualquiera. Ellos, sin embargo, retienen su indignación "rechinando los dientes" (7, 54). La indignación se hace incontenible y estalla cuando oyen la mención del Hijo del hombre (v. 56). Ahí quería poner Lucas el acento (por eso en el verso anterior había puesto las bases para *la identificación entre Jesús y el Hijo del hombre*). La afirmación de Esteban: "Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre (a Jesús)

en pie, a la derecha de Dios" (v. 56) era inaguantable para sus oídos. Porque equivalía a decir: los cristianos están en la recta relación con Dios, mientras que los judíos se hallan alejado de El, en su enemistad. Ante esta afirmación se desata el furor de los enemigos, y Esteban calla. *Como testigo de Jesús exaltado y victorioso,* Esteban sufre martirio.

El discurso de Esteban termina con esta interrupción. Sencillamente porque se ha dicho ya lo esencial, que, a su vez, era lo más escandaloso e intolerable para los judíos.

El martirio de Esteban, mediante la lapidación, le ofrece a Lucas la oportunidad de *presentarnos a Pablo.* En realidad, era el condenado quien debía quitarse sus vestidos para ser lapidado. Pero Lucas pensó que quienes se quitaban los vestidos eran los encargado de ejecutar la sentencia para poder tirar las piedras con más libertad. Así tenía la ocasión de presentar a Pablo, como guardián de la ropa, en íntima participación con el crimen que se estaba cometiendo (22, 20; ver también 7, 60).

Debe destacarse otro pensamiento teológico de gran importancia. Esteban, al dirigirse a Dios (v. 59), utiliza una oración judía tomada del Sal 31, 6. Pero él la cambió y la dirige al "Señor Jesús". Es decir, que Jesús ha entrado en el centro de la vida creyente y, por eso, es invocado en el momento de la muerte. Esteban confía en el Señor. a quien ha visto. Y con la petición del perdón para quienes le mataban, siguiendo el ejemplo de Jesús, termina la narración.

A continuación del martirio de Esteban se nos narra *la persecución de la Iglesia.* Cuando Lucas que, con ocasión de lo de Esteban, se desató una persecución contra la Iglesia de Jerusalén, y todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria (8, 1 ss.). Según la información de Lucas, solamente permanecen en Jerusalén los apóstoles. Sin

duda, para garantizar la continuidad de la comunidad. Pero, ¿realmente ocurrieron así las cosas?

La afirmación del capítulo 8 hay que confrontarla con otros dos datos que ponen en tela de juicio una generalización tan absoluta. Nos referimos a 9, 31: "La Iglesia gozaba de paz en toda Judea, en Galilea y Samaria; se consolidaba y caminaba en el temor del Señor y era colmada del consuelo del Señor". La noticia contradice sencillamente lo afirmado en 8, 1 ss. Y la clave para la solución nos la da otro texto: "Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos" (11, 19).

La conclusión es que *la persecución no afectó a toda la Iglesia, sino sólo al grupo llamado de los "helenistas"*. Incluso no afectó a todo el grupo, sino sólo a los dirigentes del mismo. Este grupo de los helenistas era mucho más radical que el otro y propugnaba una ruptura total con el judaísmo.

Sabemos que, al principio, los apóstoles frecuentaban el templo y, al menos, coexistían pacíficamente con el judaísmo. Este grupo, de mayor tolerancia con el judaísmo, no fue molestado en aquella ocasión. Lo que ha ocurrido es que Lucas se imagina una total unidad de pensamiento dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén. Si surgió una persecución, tuvo que afectar a *toda la Iglesia de Jerusalén,* que hubo de dispersarse, quedándose únicamente allí, por valentía, los apóstoles. Pero las cosas no suelen suceder así. Si la persecución afectaba a toda la Iglesia de Jerusalén, no cabe duda que los primeros en ser eliminados hubiesen sido los apóstoles.

Otra afirmación, no del todo exacta en esta ocasión, es vincular dicha persecución a la persona de Pablo. Si confrontamos la afirmación de 8, 3, con la del propio Pablo (Gal 1, 22: "era personalmente desconocido para las regiones de Cristo en Judea"), vere-

mos que son sencillamente inconciliables. Una persona que ha sacado de sus casas a hombres y mujeres, haciéndoles encarcelar, no es desconocida para nadie. No cabe duda que Lucas ha cargado las tintas al presentar a Pablo como perseguidor. Como contrapunto destacará más la figura del *perseguidor convertido en apóstol.* Y se acentúa el poder de Cristo y de su gracia. Su conversión traería la paz a todas las Iglesias (9, 31).

En la narración se halla implicado otro tema. La dispersión provocada con motivo del martirio de Esteban *tuvo que abrir el evangelio a los paganos.* Pero esto, para el autor de Act, sería juzgar las cosas demasiado humanamente. La misión a los gentiles tiene que hacerse depender directa e inmediatamente de la voluntad de Dios. Y esta voluntad de Dios se manifiesta con toda claridad en la historia de Cornelio (cap. 10). Por eso, la importancia de aquella dispersión en orden a la expansión del evangelio tiene que retrasarla Lucas hasta que termine la narración de la conversión de Cornelio y el subsiguiente informe que Pedro hace de aquel acontecimiento a la Iglesia de Jerusalén (11, 18).

Más aún: la misión a los paganos se halla vinculada, para Lucas, casi exclusivamente a la persona de Pablo. Pablo es "el apóstol" de los gentiles. En realidad, ya antes que Pablo *hubo un período de predicación a los gentiles a cargo de misioneros anónimos.* Las comunidades existentes en Damasco, Antioquía, Efeso y Roma hablan de este período de predicación anónima. Lucas ha personificado toda esta predicación y actividad misional en la figura de Pablo. No para vestirlo con plumas ajenas, que Pablo no necesitaba, sino siguiendo una ley general en el libro de los Hechos y que ya enunciamos un poco más arriba: el autor de los Hechos presenta los grandes temas (y la misión a los gentiles es un tema mayor del libro) en forma de acontecimientos dramáticos singulares.

SUCESOS EN SAMARIA

La repulsa de los judíos ante el ofrecimiento del evangelio rompe las fronteras del judaísmo y abre las del mundo pagano. De esta segunda parte del libro seleccionamos dos acontecimientos transcendentales en la marcha del cristianismo en sus primeros días.

1.º *La conversión de Saulo* (9, 1-19; ver también 22, 3-21 y 26, 9-18).

Este acontecimiento es narrado tres veces en nuestro libro. Entre las tres narraciones existen profundas diferencias que un estudio comparativo pone de relieve. Y no menores son las diferencias entre estas tres narraciones de Act en su comparación con las afirmaciones del mismo Pablo en sus cartas.

En sus cartas *nunca describe* Pablo el acontecimiento. Sólo lo *afirma* y siempre como de pasada (ver, sobre todo, 1 Cor 9, 1; 15, 8; Gal 1, 15). Nos da la impresión que prefiere no hablar de aquel asunto. Y esto resulta verdaderamente sorprendente porque en algunos momentos (por ejemplo, en Gal 1, 15) se le presentaba una magnífica ocasión de describir pormenorizadamente el suceso para defenderse de sus enemigos.

Pablo afirma expresamente, y con orgullo, que ha visto al Señor. Eso nunca lo dice Lucas, aunque lo suponga. Y, como ya sabemos por el estudio de la Teología de Actos, esta reticencia de Lucas obedece al concepto que él nos presenta de "apóstol".

Pablo insiste en que ha recibido su evangelio *inmediatamente de Dios,* sin intermediarios (Gal 1, 1. 11-12). En Act, por el contrario, los planes divinos sobre él le son manifestados a través de Ananías..., es decir, aparece la Iglesia como *mediadora.*

Esta simple comparación nos autoriza a concluir que no se puede suponer sin más que Pablo haya contado a Lucas la aparición de Cristo que tuvo en Damasco.

Las soluciones apuntadas al problema de las diferencias existentes entre las tres narraciones que nos da Act sobre el suceso de la conversión de Pablo han sido fundamentalmente tres:

La *primera* intentaba hacer *una armonización de los tres textos,* tomando de uno o de otro y completando con las afirmaciones del mismo Pablo en sus cartas. En todo caso, cada uno de los detalles contados debía entenderse como sucedido así en la realidad.

El *segundo intento* recurría a diversas fuentes, más o menos divergente entre sí, que habían sido utilizadas por el autor de Act. Habría que contar, por tanto, con glosas, interpolaciones, duplicados, rasgos redaccionales... Como ilustración de esta hipótesis pudiera pensarse en casos análogos: las fuentes que confluyen en el Pentateuco o en los evangelios sinópticos y que originan diferencias, notables a veces, en dichas narraciones.

La *tercera solución* parte del análisis de la naturaleza de los discursos en los Hechos. Es la solución que aceptamos. Ha sido el propio Lucas quien ha puesto en labios de Pablo la narración del suceso. De ahí que en su narración se refleje más la mentalidad de Lucas que la de Pablo. Para la comprensión de esta solución remitimos al *género literario* de Act donde, con amplitud suficiente, tratamos la cuestión de los discursos.

Dentro de las variantes de las tres narraciones hay

algo común: *el diálogo de aparición* (9, 4-6; 22, 7-10; 26, 14-16). El diálogo está estructurado de una forma tripartita: Cristo llama al hombre; éste responde; Cristo dice la última palabra, se manifiesta y comunica su misión. Entonces el hombre la recibe sin más.

Lucas piensa que los lectores de su libro se darían cuenta que ha recurrido a una *forma de presentación*, que no quiere levantar un acta sobre lo ocurrido; sin embargo, esta forma de presentación no obedece a un puro interés literario. Las razones son, sobre todo, teológicas, como puede verse por el discurso de misión.

El discurso de misión. El encargo que Pablo recibe en 9, 6 y 22, 10 se convierte o desarrolla en 26, 10-18 en el mandato de misión. El discurso está construido utilizando las palabras de vocación y misión de los grandes profetas de Israel (comparar con Ez 1-2; Jer 1 e Is 6). El discurso de misión ha sido elaborado por Lucas sobre la base de los textos más célebres del A. T. sobre las visiones, vocaciones y mandatos divinos. En este análisis debe buscarse como palabra clave "gentes o gentiles".

Lucas nos está diciendo que el Señor habla a Pablo como Yahvé hablaba a los antiguos profetas. Su interés es, por tanto y primariamente, teológico. Por otra parte, aquel que en la primitiva Iglesia quisiese hablar de una vocación singular, debía recordar necesariamente las vocaciones más célebres de la antigüedad para expresar, mediante las categorías conocidas, la vocación que pretende describir. El mismo Pablo, al hablar de su vocación (Gal 1, 15) tiene delante con toda probabilidad a Jer 1, 5 e Is 49, 1.

Finalmente, este lenguaje se había hecho común en la primitiva Iglesia. Así puede deducirse de la simple comparación de Act 26, 18 con Col 1, 12-14. Veamos palabras o expresiones comunes: "herencia de los santos", "remisión de los pecados", "poder de las tinieblas", "reino de la luz", "redención y remisión de

los pecados". Evidentemente que la comparación no puede llevarnos a la conclusión de una dependencia entre estos dos textos, pero sí a un *uso común del mismo lenguaje.*

La doble visión (9, 10-16). El engranaje de una visión en otra nos habla de la elaboración de Lucas. Para ilustra el motivo de la doble visión tenemos ejemplos abundantes en la literatura antigua. Veamos uno tomado de los papiros de la ciudad egipcia de Oxyrhinkos: el autor de la narración nos cuenta cómo estaba una noche en la cama con muchos dolores y con mucha fiebre. Junto a él estaba su madre, que no pudo dormir. Ella vio una figura divina, resplandeciente, que me miraba de los pies a la cabeza. Hizo esto dos o tres veces. Ante esto, mi madre se acercó a mí para despertame y entonces se dio cuenta de que la fiebre me había dejado. Y cuando se disponía a narrarme el milagro de Dios, yo mismo le quité la palabra y la informé de todo lo ocurrido. Porque *lo que ella vió en la realidad lo vi yo en sueños.*

Los que recibieron esta visión se encontraban en el mismo sitio, pero uno vio la epifanía del dios en sueños y el otro en la realidad. En otros ejemplos, los "videntes" se hallan separados espacialmente. Pero lo importante es que ambos sueños o visiones se corresponden mutuamente, hacen referencia el uno al otro o persiguen el mismo fin.

Este motivo de la doble visión no existe en la literatura del A. T., pero es frecuente en la literatura helenista. Lucas lo ha utilizado aquí para su fin. Introdujo este motivo de la doble visión, lo mismo que hará al narrar la conversión de Cornelio. En la visión de Cornelio es bien claro lo que Lucas pretende: afirma que la misión a los gentiles es querida por Dios, cada paso en la evangelización está dirigido por Dios. En el caso de la doble visión, con motivo de la narración de la conversión de Pablo, la cosa no es tan clara:

Pablo no sabe todavía en estos momentos cuáles son los planes de Dios sobre él. Dios es quien tiene todos los hilos en sus manos y los dispone para el fin que El quiere: la misión a los gentiles.

Un proverbio griego (26, 14). La imagen subyacente al proverbio es clara en cuanto a su significado: sería contraproducente para un animal de carga cocear contra el que lo dirige. "Cocear contra el aguijón" es un proverbio griego frecuente desde Esquilo. El significado también es claro: inutilidad de resistir a un poder superior.

¿Debemos pensar que Cristo resucitado utilizó este proverbio griego? Más bien debe decirse que fue Lucas quien puso en labios de Cristo este proverbio griego para dar a entender al lector que no hubo resistencia, por parte de Pablo, a lo que Cristo pedía de él. El sentido, por tanto, sería el siguiente: lo que Pablo hizo contra la Iglesia y, por lo mismo, contra Cristo, carecía por completo de sentido. Seguir haciéndolo sería igualmente insensato, porque Cristo es más fuerte que él.

Efectos de la aparición.

Para comprender adecuadamente los efectos de la aparición, tal como nos son descritos en las narraciones que los Act nos dan del acontecimiento de Damasco, es preciso tener en cuenta que, en la antigüedad existe ya un cliché completo de fórmulas y motivos típicos para describir tales apariciones. Un ejemplo típico tenemos en la leyenda judía de José y Asenat (Asenat es la segunda mujer de José, todavía pagana, a la que se aparece el arcángel Miguel para convertirla): se abre el cielo, brilla una gran luz, Asenat cae sobre su rostro... Todas estas características se repiten constantemente en la literatura judía helenista.

En la descripción de estos efectos también es frecuente que sean vistos sólo por aquellos a quienes se

dirige directamente la visión. Un buen ejemplo de ello ofrece el profeta Daniel (Dan 10, 5-19). En esta narración encontramos los motivos de la voz, la luz, el caer al suelo. También los acompañantes se dan cuenta de que ocurre algo desacostumbrado y misterioso, pero propiamente no toman parte en la visión o aparición.

Desde este punto de vista, las diferencias entre las diversas narraciones de Act sobre el suceso de Damasco carecen de importancia. El que en un relato sea mencionada la luz y en el otro la voz tiene como único objeto decir al lector que se trata de una aparición, pero que ellos no pueden tomar parte en ella en el mismo grado que Pablo a quien directamente iba destinada. Por tanto, pueden cambiar los medios o formas de expresión, pero no el sentido de la afirmación.

Lo mismo debe decirse en cuanto a otras afirmaciones: en una narración quedan aterrados ante lo que está ocurriendo, en otra caen derribados a tierra. En ambos casos se expresa lo mismo: el poder y la fascinación que se apodera de todos, incluso de los acompañantes de Pablo, por la aparición de Cristo.

Finalidad de Lucas.

Es sorprendente que Lucas haya insertado tres veces la historia de la conversión de Pablo dentro del esquema de su obra. ¿Por qué? Lucas recurre a las repeticiones, hasta tres veces como en el caso presente, cuando considera *que una cosa es extraordinariamente importante*. Quiere, con este recurso, que tal acontecimiento se grave profundamente en la mente de sus lectores para que no lo olviden nunca. Y esta es también su intención en el caso presente.

Lucas consideró como un verdadero problema justificar la misión de Pablo a los gentiles. La pregunta era inevitable: ¿por qué los cristianos no siguieron con la misión de los judíos? Ello les hubiese ahorrado el conflicto con Israel y con Roma. Hubiese sido, por

tanto, mucho más cómodo. Lucas sabe muy bien, y lo afirma terminantemente, que este cambio radical en el anuncio de la salvación a los gentiles, ha sido introducido por el mismo Cristo. *Pablo no quería ser cristiano, ni mucho menos, misionero.* ¡Tuvo que serlo!

Lucas quiere demostrar que este nuevo cambio radical no obedece a una evolución más o menos natural. Es un hecho divino el que ha introducido el nuevo cambio del cristianismo.

Esta finalidad de Lucas no le ha hecho falsificar la historia. El autor de Act ha utilizado la tradición que encontró en la Iglesia sobre la conversión de Pablo. Naturalmente que ha adaptado esta tradición a su propia finalidad. ¿Qué contenía aquella tradición? Es difícil responder este interrogante. Pero probablemente ya figuraban en ella los nombres de Ananías, Judas, Damasco. Después de su encuentro con Cristo, Pablo fue bautizado en Antioquía; ¿por qué no podía llamarse Ananías quien protagonizase lo referente a lo ocurrido con Pablo en sus primeros momentos después del encuentro con Cristo...?

¿De dónde proceden la ceguera y la curación? Sin duda que también de una tradición anterior a Lucas, pues el autor de Act nos demuestra (ver la tercera narración del suceso), que la vocación y misión de Pablo podían ser narradas sin la ceguera y la consiguiente curación.

Tal vez podamos ir más lejos. Ante la ceguera aparece con toda naturalidad el fenómeno de una luz potente, "cegadora" y, con la luz, la voz. ¿Qué dijo aquella voz? Entraríamos en el terreno de constantes e incontrolables suposiciones. ¿Cómo era esta tradición pre-lucana? No podemos reconstruirla en sus detalles.

Lucas sabe de esta aparición a Pablo y sabe que ella encaminó su vida en una dirección completamente nueva. Naturalmente, Lucas incorporó a su obra todo lo que la tradición le contaba sobre aquel suceso. Pero,

al mismo tiempo, él *lo interpretó y puso de relieve su importancia para la vida de la Iglesia.* Por eso acentúa el poder irresistible de la aparición de Cristo que lleva a Pablo a la misión a los gentiles.

Tres diferencias importantes entre Lucas y Pablo.

Pablo se considera *apóstol, su visión de Cristo la coloca al mismo nivel que las apariciones del Resucitado, su vocación es inmediata.* La versión que el libro de los Hechos nos da de estos tres puntos es completamente distinta: Pablo no es apóstol, su visión de Cristo no puede equipararse con la que tuvieron los verdaderos apóstoles y su vocación no es inmediata. ¿Cómo puede darse una solución a estos diversos enfoques de la misma realidad?

La solución no debe abordarse desde una difícil y nunca convincente armonización de dos conceptos distintos, sino desde el punto de vista que tiene cada uno sobre dichas cuestiones. En cuanto al concepto de *apóstol.* Lucas considera esencial ser testigo de la vida terrena de Jesús así como de su resurrección. Y ello porque pretende hablar de la continuidad entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia. Pero, en este punto, Pablo piensa de manera distinta, sencillamente porque no está interesado en la vida terrena de Jesús en el sentido que lo está Lucas (ver 2 Cor 5, 16).

Este ejemplo nos ayuda, al mismo tiempo, a comprender *lo que entendemos por distintos puntos de vista.* Una misma idea no puede ser considerada aisladamente, sino que es preciso encuadrarla dentro de la finalidad específica de cada autor. Y teniendo esto en cuenta, una misma palabra puede tener distinto significado; sería por tanto, injusto oponerlas en cuanto a su significado y ver en ellas una contradicción.

Pensemos que la Iglesia no tuvo desde el principio un conjunto de conceptos teológios bien precisos y definidos; a veces tampoco los tenemos hoy. La Iglesia

primitiva tenía que ir buscando, casi en cada caso, las palabras y conceptos que tradujesen el misterio de Cristo. No es difícil encontrar en el mismo N. T. múltiples ejemplos de esta búsqueda, elaboración y desarrollo.

En cuanto a *la visión de Pablo en comparación con las apariciones del Resucitado,* el punto de vista de Lucas es bien claro: él demuestra la continuidad entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia. Hay un período intermedio, que es el de los cuarenta días, después de la resurrección. Lo que no encaje en este período intermedio constituye una realidad aparte. Pero este esquema de Lucas no es compartido por Pablo (véase 1 Cor 15, 5-8); tampoco siguen el mismo esquema Mateo ni Juan (ver Mt 28, 16-20 y Jn 20, 19-23).

La tercera diferencia, *la inmediatez de su vocación,* se explica a base de reconocer que los dos intentan demostrar lo mismo: la legitimidad del apostolado de Pablo; pero lo hacen con distintos argumentos que prueban lo mismo si son considerados desde el punto de vista que son aducidos. Como *apéndice,* para una mejor conversión del apóstol, es preciso tener en cuenta que él siempre la presenta como una acción de Dios que tuvo lugar por medio de la revelación de Jesús, Señor e Hijo de Dios. A partir de esta acción de Dios, cambia radicalmente el rumbo de su vida, su propia comprensión. Especialmente significativo a este respecto es el texto de Fil 3, 7-9; lo que hasta ahora constituía la propia comprensión de su vida, lo abandona y, en su predicación, exige lo mismo para todos los hombres (1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 17; Gal 6, 14).

2.° *La conversión de Cornelio* (10, 1-11, 18).

Para la comprensión de una historia tan extraña, lo primero que tenemos que hacer es preguntarnos por la finalidad que se ha propuesto Lucas al narrarla. Porque él nos la ha contado de un modo que será com-

prensible para nosotros únicamente si nos metemos dentro del sentido teológico desde el que el autor de Act la escribió para nosotros. La narración se deja dividir fácilmente en siete secciones que iremos recorriendo para descubrir la intencionalidad teológica de la misma.

Primera escena (10, 1-8). Lo primero es presentarnos a Cornelio: era centurión y jefe de una compañía de un regimiento destacada en una provincia (Cesárea era la sede de la administración romana de Judea); allí se encontraba con toda su casa, es decir, familia y servicio. Era piadoso y temeroso de Dios, amigo de los judíos, que le estimaban, sobre todo por los beneficios que les hacía. *Cornelio es tipo de los temerosos de Dios y de los que obran la justicia.* Símbolo de aquellos que, en todos los pueblos, son aceptos a Dios y que, por lo mismo, deben ser aceptados en la Iglesia. Cornelio evoca inevitablemente al centurión de Cafarnaún (Lc 7, 5): su piedad merecía que fuese atendido en sus peticiones.

La narración insiste en la piedad y devoción de Cornelio (vv. 2. 4. 22. 30). Es la *técnica de la repetición,* tan favorita de Lucas, para que sus lectores se queden con aquello que quiere enseñar. En este caso quiere inculcar la circunstancia que la Iglesia no recibía *a cualquier pagano,* sino a uno tan devoto que podía entenderse perfectamente con los judíos. Recuérdese que la oración y las limosnas son las obras buenas por excelencia dentro del judaísmo. Lucas quiere con ello demostrar también la suavidad y el tacto con que la Iglesia iba roturando campos nuevos al comenzar a salirse de las fronteras judías.

Nada tendría, pues, de extraño el que un ángel se presente a un hombre con dichas características. Dios ha escuchado su oración y le pone en la pista para descubrir la verdad completa colocando a Pedro en su camino. Cornelio ni siquiera le conoce, ni ha oído ha-

blar de él, ni sabe tampoco lo que espera de él. Esto es importante para el autor de Act. Quiere afirmar que el hombre debe dejarse guiar en todos sus pasos. Es un pensamiento que se halla presente en toda nuestra historia. Esto proyecta una sombra de pasibilidad sobre Cornelio e incluso sobre Pedro. Pero lo que quiere Lucas es destacar la obediencia de aquellos que se dejan guiar por Dios. ¿Qué puede hacer Cornelio sino enviar unos mensajeros para buscar a Pedro?

Segunda escena (10, 9-16). Se halla unida artísticamente con la primera y la tercera. Mientras los mensajeros se acercan a Jope, Pedro, hambriento, ora en la terraza. De pronto vio el cielo abierto. La frase designa de suyo una teofanía o, como en el caso presente, una especial revelación de Dios (ver Lc 3, 21; Act 7, 56).

La visión o éxtasis de Pedro ha intentado explicarse muchas veces desde un punto de vista puramente sicológico, siendo los elementos principales que suelen aducirse para estas explicaciones los siguientes: Pedro estaba hambriento y, en su debilidad, sintió haber tenido aquella visión (se convenció de ello); la visión fue producida por su perplejidad ante la posibilidad de extender la misión cristiana a los gentiles, o tal vez vio arriar una de las velas de los barcos del puerto cercano.

Digamos que estas explicaciones sicológicas no entran dentro de los recursos utilizados por Lucas. Lo que se afirma es la revelación tenida con ocasión de aquella visión del gran lienzo que descendía del cielo. Una voz le dice que mate y coma de los animales que en ella aparecían. El verbo utilizado y que traducimos por "matar" es el comúnmente usado para designar *inmolación sacrifical*. Probablemente la palabra ha sido elegida para acentuar el contraste paradójico entre la orden divina y la impureza de los animales, ateniéndose a las consideraciones rituales del A. T. que di-

vidía los animales en puros e impuros. La réplica de Pedro es un eco perfecto de lo afirmado por el profeta Ezequiel (4, 14) en una ocasión semejante a ésta.

Aquellos animales considerados como impuros han dejado de serlo desde el momento que Dios manda que mate y coma de ellos. Por tres veces ocurre el ofrecimiento, el rechazo y la explicación. Y esta repetición triple, como sabemos, tiende a acentuar la importancia del mandamiento divino. Aquel gran mantel desapareció en el cielo y Pedro quedó perplejo.

Escena tercera (10, 17-23a). Pedro quedó "perplejo" sobre el significado de aquella visión. La subsiguiente narración expondrá claramente que el significado se centraba en la abolición, para la Iglesia, de aquella distinción entre lo puro y lo impuro, es decir, entre los judíos y los gentiles. De ahí que la visión misma pueda sugerir una interpretación alegórica considerando las prescripciones rituales como puramente simbólicas, haciendo referencia únicamente a la conducta moral. Interpretación alegórica que ya encontramos en la "epístola a Bernabé".

En todo caso, no olvidemos que esta cuestión de las prescripciones rituales sobre determinados alimentos se halla en estrecha relación con la admisión de los gentiles en la Iglesia. ¿Debería imponérseles estas abstenciones? ¿Las aceptarían? Será una cuestión que preocupe hondamente a la Iglesia hasta los días mismos del concilio de Jerusalén. Y la extensión del evangelio presentaba este problema como algo qua ocurría a diario: ¿podían participar en la misma mesa los cristianos procedentes del judaísmo con los que se habían convertido del paganismo? El problema era, pues, muy grave. A su vez esta cuestión práctica implicaba un interrogante más difícil y complicado: ¿seguía teniendo validez la ley mosaica en cuanto a estas prescripciones rituales sobre los alimentos?

Todo este episodio es presentado como desarrollán-

dose bajo la intervención y la dirección inmediatas de Dios. De ahí que Pedro, sin duda alguna, siga el mandato del Espíritu. Debe acompañar a aquellos hombres enviador por él. De nuevo tenemos aquí la técnica de la repetición: por segunda vez es mencionada la visita del ángel (v. 22) y volverá a ser mencionado en el v. 30 y en 11, 13.

El lector, una vez terminada la lectura de toda la historia, no podrá ya olvidar que todo este acontecimiento, y, por tanto, la misión a los gentiles, ha sido provocado y querido directamente por Dios.

Esta consecuencia podrá deducirse al final. Por el momento Pedro todavía no sabe (ni puede saberlo aún el lector) para qué tiene que dirigirse a la casa de Cornelio. Más aún, lo sorprendente es que se afirme que Cornelio debe *escuchar la palabra de Pedro* (v. 22). Pedro no conoce a Cornelio ni sabe para qué es llamado, y resulta que tiene que dirigirle la palabra. ¿Qué palabra debe anunciarle?

Pero justamente esta impresión es la que se busca y tiene un buen sentido. El hecho de que Pedro camine así, a oscuras, en el mayor desconocimiento de las personas y de los problemas a resolver, demuestra con evidencia que *no está actuando por su propia cuenta.* Su acción está guiada únicamente por la dirección divina. Si se hubiese anticipado que Pedro tenía que bautizar a Cornelio, entonces ya de antemano hubiese quedado eliminado el milagro de la efusión del Espíritu, que, en última instancia, es lo que en el caso presente justificaría la misión a los gentiles (ver 11, 17).

Escena cuarta (10, 23b-33). Tampoco en esta escena se alcanza el punto culminante de la narración. Pero el pensamiento sigue progresando. Pedro va acompañado de algunos hermanos de Jope (eran seis en número y actuarán posteriormente como testigos de la acción divina realizada en Cornelio (v. 11, 12). Cornelio, por su parte, había invitado a amigos y pa-

rientes para recibir a Pedro. Se trata de preparar algo así como el *Pentecostés pagano*. De ahí que no pueda reducirse a un solo individuo o una familia; debe aparecer un grupo, y, de este modo, tenemos ya formado el núcleo de la iglesia de Cesárea.

A la llegada de Pedro, Cornelio se postra ante él como si se tratase de un ser celeste, pero Pedro se lo impide: "Yo también soy hombre" (v. 26). Permanece, sin embargo, la sensación de lo majestuoso, de la dignidad y plenitud de poder; es, en definitiva, la sensación del hombre ante el mundo de lo divino. Precisamente Lucas quiere acentuar que un hombre de la categoría de Pedro, *con toda su representatividad y poderes,* se acerque, cargado de amabilidad, a los paganos.

La acción de Pedro debe destacarse todo lo posible. De ahí que se afirme que lo que estaba haciendo, significaba quebrantar la ley. *Era ilegal que un judío se acercase de este modo a casa de un pagano*. La ilegalidad, sin embargo, ha desaparecido. Dios le ha demostrado, en la visión de aquel gran mantel cargado de animales puros e impuros, que ningún hombre puede ser considerado como impuro por la simple razón de pertenecer a un pueblo determinado. Se rompe así *la concepción de la acepción de personas ante Dios.* Ante Dios no existen discriminaciones sociales ni raciales ni de ningún otro tipo. En este sentido la ley mosaica había caducado, ya no era válida.

A partir de este momento está ya todo preparado para que Pedro pudiese tener su discurso. Lucas, sin embargo, prolonga un poco más la escena (vv. 30-34). Y con esta prolongación lo que pretende es provocar una nueva narración de la aparición del ángel a Cornelio. Estamos ante la técnica de la repetición. Debe ponerse de relieve, por este nuevo relato, la importancia del momento y de la intervención inmediata de Dios. Ante ello, el lector deducirá una conclusión necesaria: *Es Dios quien lo quiere*. A esta conclusión puede

vincularse, ahora ya con toda naturalidad, el discurso de Pedro.

Escena quinta (10, 34-43). Se trata de un discurso de Pedro centrado en lo esencial del kerygma cristiano. Pedro utiliza el vocabulario bíblico de modo altisonante, de tal modo que produciría un fuerte impacto entre los griegos. Comienza, como es habitual, con una alusión a la situación presente. En Dios no hay parcialidad de ninguna clase. Dios no tiene favoritos y ninguna nación puede gloriarse de ser la favorita de Dios. Dios acepta a todos los hombres del estilo y forma de ser y conducirse de Cornelio, sean de la nación que sean. Todos aquellos que viven como los judíos devotos, aunque se hallen fuera de las fronteras y vinculaciones judías, son aceptados por Dios. Se formula así de modo explícito *el universalismo de la salud* ofrecida por Dios a todos indistintamente.

Pedro ha llegado a esta nueva convicción: Dios no tiene preferencias, de un modo injusto, por ningún pueblo en la cuestión de la salvación. Con esta afirmación el autor de Act no quiere hacer referencia a la elección de Israel en el pasado. La afirmación se centra en la cuestión que entonces estaba planteada *sobre quién tenía acceso a la comunidad mesiánica de la salud.* Y la respuesta es que todos, sin excepción, tienen acceso a ella. En este sentido sería blasfemo afirmar que Dios tiene preferencia por Israel. Pero el autor insiste sobre todo en el aspecto positivo: "en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia, es acepto a Dios" (v. 35).

El lector puede recibir la impresión de que el universalismo de la salud se halla recortado por su destino a "los temerosos de Dios". Efectivamente, esta es la afirmación; sin embargo, hay que insistir igualmente en que nadie queda excluido.

Cierto que el mensaje salvífico fue enviado primero a Israel. Al presentar y desarrollar el kerygma se

encuentra el autor de Act con esta dificultad: el mensaje fue formulado teniendo delante a Israel. Lucas resuelve esta dificultad que le sale al paso afirmando que Jesús ha venido para establecer la paz (la paz entre Dios y los hombres), que Jesús es el Señor de todos y que a todo aquel que cree en El *le son perdonados sus pecados*.

En el discurso son tocados todos los elementos esenciales del kerygma cristiano. El evangelio es llamado simplemente *palabra* (v. 36). El contenido de esta palabra es la paz entre Dios y los hombres (probablemente en la afirmación se tienen delante a judíos y gentiles), lograda por la misión de Jesús, que es Señor de todos los hombres, no sólo de Israel. El evangelio comenzó con el ministerio de Jesús en Galilea, después del bautismo de Juan. Le interesa destacar a Lucas que el mensaje cristiano de la salud no es algo aéreo o abstracto. La aparición de la palabra puede datarse es*pacialmente* (Palestina; Judea tiene aquí un sentido amplio como en otras ocasiones en nuestro libro) y *temporalmente* (el tiempo del Bautista); puede incluso constatarse *el punto de partida* (Galilea).

Los datos esenciales mencionados vienen a continuación en el discurso: *la unción de Jesús por Dios*, en alusión al texto de Isaías (Is 61, 1-2, que es citado al comienzo del ministerio de Jesús, Lc 4, 18). La presentación de Jesús como poseído por el Espíritu de Dios, que es el agente divino, característica de la cristología de Lucas. De una forma implícita, sin formulación terminante y dogmática, se nos apunta la doctrina trinitaria (ver el texto de 20, 28).

Se menciona *el paso de Jesús haciendo el bien*, en alusión al título corriente, particularmente en Egipto, dado a los reyes que eran llamados *evergetes*, es decir, bienhechores. Además es presentado con un poder único, que le hace salir victorioso en su lucha contra Satanás, al intervenir en el campo que era considerado como propio y exclusivo del demonio (el campo de la

enfermedad y el de la muerte). Pueden aducirse provechosamente textos paralelos del evangelio de Lucas (ver 11, 20-22 y 13, 16). Y el misterio de su vida se esclarece porque Dios estaba con El, El es el Enmanuel (Is 7, 14).

Se aduce *el testimonio apostólico sobre su muerte y resurrección.* Sabemos la importancia decisiva que Lucas da a este testimonio. También aquí puede hablarse de la técnica de la repetición. Por tres veces es mencionado dicho testimonio (vv. 39. 41. 42). Se acentúa aquí que los testigos han sido elegidos por Dios o por Cristo (ver también 9, 15 y 13, 2).

El testimonio recae sobre la actividad de Jesús y de su *muerte.* Cuando se habla de la muerte de Jesús a los no judíos se elige la tercera persona del plural ("cómo le dieron muerte"); cuando se habla a los judíos es utilizada la segunda persona del plural (ver como ejemplos, 2, 23; 3, 13 ss.; 4, 10...). La muerte es presentada, en este caso, en alusión a una cita de la Escritura (Deut 21, 22), con referencia, según parece, al valor sustitutivo de la misma.

De la *resurrección* se habla en forma confesional. Un artículo del credo (ver v. 40 y compararlo con 1 Corintios 15, 3). De ahí que, acto seguido, se haga alusión a las apariciones del Resucitado. El testimonio apostólico sobre la resurrección se halla basado en las experiencias o encuentros personales de los apóstoles con el Señor resucitado.

También es presentado el aspecto *judicial* de Cristo. Y se hace igualmente en forma confesional. Así pasó a los "credos" posteriores.

Este kerygma se halla ya pre-anunciado por los profetas, cuyo testimonio es aducido como confirmatorio de la predicación apostólica. Dentro del contenido del evangelio es mencionado también *el perdón de los pecados,* mediante la fe en Jesús. Perdón abierto a todos los hombres, no sólo a los judíos.

Escena sexta (10, 44-48). Esta escena ofrece al lector la gran sorpresa. El Espíritu se derramó sobre aquellos oyentes paganos lo mismo que en el día de Pentecostés. Ya dijimos que tenemos una especie de *Pentecostés pagano* (en oposición al Pentecostés judío). Este acontecimiento es decisivo en la cuestión de la misión a los gentiles. *¿Cómo podrían negarse las aguas del bautismo a aquellos a quienes Dios ha concedido su Espíritu?* Es posible que en el v. 47, cuando se habla de "negar o prohibir" el bautismo, tengamos una alusión a la práctica de la Iglesia antigua sobre las condiciones que debían reunir los candidatos al bautismo.

En esta ocasión extraordinaria, y en presencia de cristianos procedentes del judaísmo que se hallan allí como testigos de aquel acontecimiento excepcional, Pedro concede el bautismo a Cornelio y a los suyos. La venida del Espíritu sobre ellos no hacía superfluo el bautismo sino, más bien, habla de su necesidad: A aquellos que han sido elegidos por Dios, como demuestra la efusión del Espíritu sobre ellos, debe administrárseles inmediatamente el bautismo para ser recibidos dentro de la comunidad cristiana. En esta ocasión maravillosa el bautismo no es un signo eficaz o eficiente de la venida del Espíritu; aquí es un efecto subsiguiente a dicha venida.

Pedro ordenó que *fuesen bautizados en el nombre de Jesucristo.* La frase significa entrar en la esfera del poder y autoridad de Jesús, entrar a formar parte de su pueblo, comenzar a ser su propiedad, verse incluidos dentro de su alianza. La frase no significa necesariamente una recitación o dicción verbal de la profesión de fe, sino más bien, es una afirmación de la fe en Jesucristo como Señor e Hijo de Dios.

Escena séptima (11, 1-18). El tema de la abertura del evangelio a los gentiles continúa en esta sección última con el reconocimiento, por parte de la Iglesia

de Jerusalén, de aceptar esta nueva orientación en la predicación del evangelio. El cap. 11 comienza diciendo: "oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea..." La frase significa que las autoridades de la Iglesia de Jerusalén (nótese que toda la comunidad se halla asociada a los apóstoles) tuvieron un conocimiento oficial de este paso decisivo dado por Pedro y, cuando él regresó y les contó lo ocurrido, le exigieron una justificación de lo que había hecho.

Pedro es la máxima autoridad de la Iglesia, el primero de los apóstoles. Pero no obra independiente ni caprichosamente. Tuvo que dar cuenta del paso dado y de las motivaciones que le habían provocado. Más aún, se lo exigieron. En términos más o menos análogos se nos cuenta la misma diligencia de la Iglesia madre al tener conocimiento de la extensión de la misión cristiana a Samaria (8, 14), "cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron cómo había recibido Samaria la Palabra de Dios enviaron allá a Pedro y a Juan..." Fueron enviados Pedro y Juan para investigar y aprobar en nombre de la Iglesia la acción revolucionaria de Felipe. Y de igual modo, cuando tuvo noticia de la formación de una comunidad mixta, de judíos y gentiles en Antioquía (11, 22), envió allá a Bernabé para investigar la situación.

La acción de Pedro encontró dura oposición (11, 2). Protesta que estaba centrada, muy probablemente, en la concesión misma del bautismo a los gentiles. Lucas no lo dice expresamente y hace recaer la oposición en la participación de los judíos con los gentiles en la misma mesa.

La resistencia provenía, naturalmente, de los que procedían de la circuncisión: aquellos que se oponían a cualquier relación de la Ley respecto a la comunión con los gentiles (ver 15, 1 ss.; Gal 2, 11 ss.). Pero esta cuestión de la comunión en la misma mesa de judíos y gentiles era inseparable de la cuestión sobre el bau-

tismo. Lo que ocurre es que divisiones tan profundas en el seno de la comunidad no pueden ser expuestas con crudeza despiadada. Pedro, naturalmente, se justifica. Y cuenta sencillamente cómo ocurrió todo; por qué pasos se llegó a la concesión del bautismo a Cornelio y a los suyos. La repetición sirve para que todo quede bien grabado en la mente de sus lectores por tratarse de un acontecimiento de la máxima importancia.

No cuenta toda la historia otra vez, como es natural, sino que aduce aquellos detalles que considera necesarios para que el lector comprenda.

Además, de todo lo que hizo y ha contado Pedro, dan testimonio los seis hermanos (v. 12), que le acompañaron desde Jope. Su número no fue mencionado antes, en el momento de la partida de Jope. Es probable que la cifra se halle relacionada con el número de los siete testigos (incluyendo al propio Pedro), para dar garantía absoluta a la verdad de lo relatado (ver Apc 5, 1).

Otro punto de apoyo para justificar su conducta lo encuentra Pedro en unas palabras que Jesús le había dirigido después de resucitado (1, 5). La promesa del donde Pentecostés se ha cumplido también en los gentiles.

Ante esta presentación de lo sucedido, los oyentes se acallan. Reconocen la acción de Dios y que la penitencia en orden a la vida (anuncio constante en Act como respuesta del hombre a la acción de Dios) ha sido concedida también a los gentiles sin necesidad de, previamente, hacerse judíos. Ellos creían que un pagano, para hacerse cristiano, tenía que hacerse primero judío, es decir, recorrer el camino del judaísmo aceptando todas sus prescripciones.

La misión a los gentiles queda así autorizada oficialmente. Las protestas posteriores de la sección judaizante serán consideradas por el autor de Act como

provinentes de una parte no representativa de las autoridades de Jerusalén.

Esta es la presentación que nos hace Lucas. Su sentido completo y más profundo se pone de relieve en las repeticiones hechas a lo largo de la narración y que pueden unirse fácimente en dos grupos. El primero demuestra la resistencia opuesta por parte de los ya cristianos, cristianos procedentes del judaísmo, a admitir dentro de la Iglesia a los paganos (10, 14. 28. 47; 11, 2. 8. 17). El segundo grupo demuestra que fue Dios mismo quien "impuso" a la Iglesia esta abertura frente al mundo pagano (10, 3. 11-16. 22. 30; 11, 5-10; 13). En esta agrupación doble de textos aparece con toda claridad *la técnica de la repetición* utilizada intencionadamente por Lucas.

Pero esto, con ser mucho, no fue todo. Fue Pedro quien bautizó al primer pagano y la Iglesia de Jerusalén, después de muchas deliberaciones y discusiones, aprobó esta acción de Pedro y la hizo suya. Por consiguiente, fue la Iglesia legítima, la Iglesia apostólica, la que comenzó la misión a los gentiles, no miembros singulares y aislados. De ahí que el bautismo de los paganos sea también legítimo.

El primer pagano que se convirtió al cristianismo era no sólo ciudadano, sino oficial romano. Es un rasgo también importante dentro de nuestra historia. Su condición de "romano" no se acentúa expresamente, pero se salla en la línea genérica existente en Act sobre la buena inteligencia existente entre la Iglesia cristiana y las autoridades romanas.

Este detalle último nos demuestra cómo en Lucas se fusionan, a veces, intereses que pudieran parecer opuestos: su *interés teológico,* asegurar la tolerancia del Estado frente a la Iglesia cristiana, y su *interés histórico,* al presentar a Pedro en esta acción decisiva en la historia del cristianismo primitivo.

Ante una narración como ésta pueden surgir interrogantes en torno a la historicidad mecánicamente

exacta sobre cada una de las cosas relatadas. Nosotros no vamos a entrar dentro de estas cuestiones tan debatidas desde el punto de vista del historiador. Sólo queremos recordar unos principios generales para aligerar las dificultades que puedan surgir.

Lucas ha puesto la historia al servicio de la predicación. Por consiguiente, la convicción de la fe, Dios ha querido la misión a los paganos, debe colocarse junto al acontecimiento narrado. Y esto nos habla de una particularidad de la teología de Lucas: con su finalidad constante y casi obsesiva de *hacer visible la mano de Dios en todos los acontecimientos eclesiales,* prescinde y elimina casi en su totalidad la humana decisión. La voluntad divina no se manifiesta a través de las decisiones humanas ni en ellas; más bien, en las acciones humanas se interfieren o irrumpen fuerzas sobrenaturales: la aparición de ángeles; la visión del gran mantel con los animales puros e impuros; las indicaciones o mandatos del Espíritu; la efusión del Espíritu con manifestaciones de éxtasis...

Esta irrupción divina da tal fuerza a la presentación que Lucas hace de los hechos narrados que hace callar toda duda sobre la realidad de los relatos que nos ofrece. Demuestra de modo contundente que no es el hombre sino Dios quien entra en acción. La presencia operante de Dios puede constatarse fácilmente.

La insistencia en esta acción tan inmediata de Dios lleva consigo un gran peligro: la decisión humana pasa a un segundo plano. Se corre el riesgo de convertir al hombre en marioneta, actuando mecánicamente bajo la acción de un poder superior e irresistible. Con el afán de acentuar la voluntad divina en relación con la misión a los gentiles, la decisión humana ha perdido todo su alcance y dimensión.

Ciertamente que Lucas no experimentó esta dificultad. Nosotros pensamos de manera muy distinta a él. En nosotros vive intensamente la preocupación

contraria: que nuestra decisión sea eliminada por la acción de Dios.

Estos diversos puntos de vista nos llevan al eterno problema de la compaginación de la gracia y la libertad, del plan divino irresistible y de la decisión humana inevitable. No olvidemos el principio universalmente válido desde el punto de vista bíblico: la acción divina *no quita la libertad* humana. Es precisamente la acción divina, la obra de la salud en cuanto obra de Dios, la que *posibilita la decisión de la libertad humana frente a ella.*

EL EVANGELIO LLEGA A ANTIOQUIA

En esta tercera parte del libro de los Hcohs el evangelio sigue progresando y llega en su expansión hasta Antioquía. Destacamos los sucesos más importantes en esta etapa.

1.° *La primera comunidad étnico-cristiana nace en Antioquía* (11, 19 ss.).

La dispersión provocada con motivo de le persecución suscitada por lo de Esteban fue providencial. El evangelio comienza a abrirse camino en las regiones paganas. Algunos hombres de Chipre y Cirene comienzan a predicar a los paganos en Antioquía. La lista que, procedente de la tradición, es recogida en el cap. 13 (13, 1), habla de un Lucio de Cirene. Además es mencionado Simeón, llamado Niger. Probablemente ambos se habían domiciliado en Antioquía y se convierten en los dirigentes de la predicación y de la comunidad.

En la narración aparece Bernabé como punto de unión de esta misión en Antioquía con la autoridad oficial de la Iglesia de Jerusalén. Bernabé sería su representante. Lucas había recibido de la tradición tres noticias sobre Bernabé: la acción ejemplar de haber vendido un campo y haber puesto su importe a disposición de los apóstoles (4, 36-37). Esto hacía suponer que Bernabé estaba, desde antiguo, en Jerusalén y, además, que era miembro destacado de la Iglesia madre residente en la Ciudad Santa.

La segunda noticia figuraba en la lista de los evangelizadores de Antioquía en la que Bernabé estaba en primer lugar (13, 1). Como Bernabé es para Lucas un hombre de plena confianza de los apóstoles (9, 27-28), su posición destacada en la Iglesia de Antioquía tenía que obedecer necesariamente a una misión que le hubiese sido encomendada directamente por ellos. La figura de Bernabé es importante en este paso decisivo de abertura del evangelio a los paganos.

La tercera noticia hablaba de que Bernabé había acompañado a Pablo a Jerusalén, con motivo de la cuestión abiertamente planteada en el concilio de los apóstoles. Pero de esto volveremos a hablar cuando llegue la ocasión.

Ahora merece nuestra atención la noticia de que fue en Antioquía donde los discípulos comenzaron a llamarse *cristianos*. La noticia tiene gran interés y, sobre todo, gran importancia histórico-teológica. Se trata de afirmar que, a partir de este momento, se establece con toda claridad que *el cristianismo no es una especie de judaísmo o secta más o menos abierta dentro del mismo*. El cristianismo, así se presupone en la narración tiene personalidad y consistencia propias. *El nombre* nuevo dado a los discípulos de Jesús habla elocuentemente de que se trata de *una realidad nueva también*.

Ante esta presentación de los discípulos de Jesús, con nombre y realidad nuevas, su situación se hacía más crítica en el mundo ambiente. Situación crítica que aparecía en dos terrenos: al presentarse de esta forma, independiente del judaísmo, perdía automáticamente la tolerancia y protección concedida por Roma a toda "religio lícita", de la que disfrutaba el judaísmo y de la que, por la relación con él había tenido el cristianismo, disfrutaban también los cristianos. Lucas aguzará su ingenio todo lo posible para que no pueda deducirse esta conclusión. En más de una ocasión hemos hecho alusión a este punto.

La segunda crisis debe verse más a nivel interno, desde un punto de vista histórico-teológico: al proclamar esta independencia frente al judaísmo, ¿como podía la religión cristiana seguir considerándose como enmarcada dentro del cuadro de la historia de la salvación? Quien más se preocupó por dar una respuesta a este interrogante inevitable fue el apóstol Pablo. Pero también Lucas ofrece su solución, que se centra en acentuar la fe común de judíos y cristianos en aquello que constituye el pensamiento fundamental del cristianismo: *la fe en la resurrección.* Ahora bien, este pensamiento es común al cristianismo y al judaísmo fariseo. Sólo que éste se niega a aceptar este pensamiento en el caso de Jesús cuya resurrección ya ha tenido lugar. Lucas no perderá ningua ocasión que se le presente para poner de relieve esta coincidencia fundamental.

También es importante en esta sección la noticia que se nos da sobre Bernabé quien fue hasta Tarso para traerse a Pablo a Antioquía (11, 25). Esta noticia de Lucas presupone su convicción de que Pablo se hallaba en Tarso desde el momento de su conversión. En este momento de su narración no ha sospechado siquiera el autor de Act que se trata de un espacio de tiempo, de al menos diez años (Gal 1, 18; 2, 1). Tal vez nos habla aquí del viaje de Bernabé a Tarso porque, en la lista a la que ya hemos aludido sobre los evangelizadores de Antioquía (13, 1), presentaba a estos dos hombres en cabeza.

Para Lucas, Bernabé y Pablo están en íntima relación. Más aún, Bernabé está mucho más informado que los apóstoles acerca de Pablo. No se nos dice la razón, pero es él quien hace la presentación de Pablo a los apóstoles (9, 27 ss.). La narración que nos ofrece Act en esta ocasión (9, 27 ss.), y que nos presenta a Pablo en estrecha relación con los apóstoles es difícilmente conciliable con las afirmaciones del apóstol Pablo (Gal 1, 18-19). El punto de vista de Lucas es bus-

car en esta unión la *legitimidad* de la misión de Pablo. Ya hemos visto que, en esta ocasión, el punto del mismo Pablo es muy distinto.

Mucho más exacta es la noticia de sus disputas con los helenistas, del grupo de Esteban, y lo incómoda que resultaba allí su presencia para los demás discípulos. La salida más airosa en aquella situación difícil era enviarlo a Tarso.

2.° *Persecución de los cristianos y liberación de Pedro* (12, 1-27).

¿Cuál es el centro de interés que tiene el autor de Act en esta narración? *La primera escena* (12, 1-4), intenta que el lector adivine la suerte que le espera a Pablo si no se cruza un milagro. El milagro, lo único que podía salvarlo, se realizará: en el último momento es liberado por un ángel. *La segunda parte* pone de relieve la magnitud del milagro. Ni siquiera los cristianos podían dar crédito a sus ojos o a la noticia de la liberación de Pedro. Y eso a pesar de que la Iglesia entera oraba incesantemente por él. Pero sólo la aniquilación del tirano (12, 21-23), hizo comprender la ayuda divina experimentada en aquel momento difícil de persecución para la Iglesia.

Lucas debe explicar dos cosas: *la liberación de Pedro y la muerte de Herodes. La primera* era más eficiente para la comunidad cristiana ya que la intervención de Dios era bien clara: sólo ella pudo liberarlo de una muerte inevitable. Si hubiese tenido como intención primera narrarnos el martirio de Santiago, no debía haber dado tanta importancia al relato de Pedro. Más bien la narración del martirio de Santiago se halla al servicio del relato sobre Pedro. Era un medio bien adecuado para acentuar la gravedad del momento. La liberación de Pedro era una prueba bien evidente del gran poder de Dios y de su ayuda a los cristianos.

Por otra parte, si Lucas hubiese querido satisfacer

su intención de edificar a los cristianos mediante la narración del martirio de Zebedeo, lo hubiese contado de manera muy distinta. Hubiese presentado a Santiago convirtiéndose de acusado que era en acusador. Así lo había hecho nuestro autor en el caso de Esteban.

El acontecimiento de la liberación de Pedro se divide en dos partes. En la primera (12, 7-10), Dios interviene en el suceso por medio del ángel. A su vez esta historia de liberación se subdivide en dos escenas: lo ocurrido en la celda de la prisión y el proceso de liberación (vv. 7-8); de ella desaparecen los dos soldados que debían estar presentes (v. 19). Pedro duerme, es decir, en los pasos dados para su liberación *su actitud es de pasividad*: no hace gestión de ninguna clase, ni siquiera reza o alaba a Dios como Pablo y Silas en una ocasión semejante (ver 16, 25). El duerme y hubiese dormido toda la noche de no haber sido despertado por el ángel. Al ser despertado, se halla desconcertado, no sabe qué hacer, se limita a cumplir las órdenes dadas por el ángel. En resumen, *la liberación es obra de Dios, no suya.*

A esta primera escena corresponde la segunda (vv. 9-10) que nos refiere cómo el ángel y Pedro llegan hasta la calle sin obstáculo alguno, abriéndose las puertas a su paso. Una vez en la calle, cuando Pedro ya no tiene necesidad del ángel protector, éste desaparece. Esta segunda escena demuestra que Lucas conocía las leyendas paganas de liberación y que las ha utilizado para referir la de Pedro. Cuando ya todo ha pasado, Pedro vuelve en sí, y Lucas, con su estilo característico y un lenguaje estrictamente bíblico, dice al lector lo que realmente ha ocurrido.

En la segunda parte (12, 12-17), Pedro, ya plenamente consciente, actúa por su cuenta. Para este momento posterior no ha recibido instrucciones. La escena de la sierva Rode, que conoce a Pedro y que, en lugar de abrir la puerta se vuelve donde estaban los

demás reunidos para dar la noticia, así como la reacción de éstos tiene por objeto destacar que los cristianos no tenían esperanza de que Pedro pudiese escapar. Incluso la afirmación "será su ángel" nos habla de esta desconfianza: su ángel que vendría a confirmar la muerte de Pedro.

Por fin, la presencia de Pedro hace estallar el entusiasmo. Tiene él que imponer silencio para contar lo que había pasado. La narración de Pedro tiene como objeto testificar el milagro para hacerlo creíble. Después tiene que huir.

El mandato de Pedro de que *comuniquen la noticia a Santiago* nos habla de su importancia en la Iglesia de Jerusalén. Probablemente se halla implicada la intención de Pedro de que Santiago, al menos de forma interina se haga cargo de aquella comunidad. La historia termina con la alusión a la reacción de los soldados ante la desaparición de Pedro y la orden de ejecutarlos dada por Herodes.

La segunda intención de Lucas se centra en la *descripción del castigo de Herodes*. Murió a los pocos días. Este fin tan rápido de Herodes hizo surgir la pregunta siguiente: ¿por qué Dios se llevó tan pronto al rey? La respuesta era clara: sencillamente porque "no había glorificado a Dios" (v. 23).

La muerte de Herodes es la típica de un perseguidor. Esta historia fue contada de muchas maneras. La tradición utilizada por Lucas no coincide, al menos en todos sus aspectos, con la narrada por Josefo. En la tradición utilizada por Josefo, el motivo de las vestiduras reales tiene una razón de ser: Herodes, deslumbrado por sus vestiduras plateadas que reflejaban la luz del sol, cuando entró en el templo aceptó los aplausos del pueblo que le aclamaba como a un dios. Su muerte fue un castigo de Dios por haber aceptado estas aclamaciones. Esta versión de Josefo parece más ajustada a la realidad de lo ocurrido. En Lucas, la ex-

clamación del pueblo, "palabra de Dios y no de hombre" se halla menos fundada sencillamente porque no se nos ha contado ningún discurso de Herodes.

Puede hablarse de una coincidencia fundamental en la tradición utilizada por Lucas y de la latente en la narración de Josefo. Coincidencia que hace referencia a la causa del castigo infligido a Herodes. Pero se trata de dos tradiciones distintas. Una serie de detalles en la comparación de ambas tradiciones desaconseja hacerlas depender una de la otra.

3.° *Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia* (13, 16-52).

La ocasión del discurso la brinda la invitación que los jefes de la sinagoga hicieron a Pablo y a Bernabé. Es Pablo quien toma la palabra. *A partir de ahora Bernabé enmudece y es Pablo la gran figura que polariza toda la atención.* Lucas coloca en sus labios un gran discurso. Le comienza como un gran orador, con el gesto retórico típicamente griego, "varones israelitas". Con el presente discurso quiere decirnos el autor de Act cómo hablaba Pablo cuando se dirigía a un público judío. Así comienza, según Lucas, la misión paulina.

Al dirigirse a los judíos es natural que Pablo comience su discurso con una *referencia al pasado de* Israel, antes de provocar *la decisión para el presente* y *la esperanza para el futuro.* Se nota la preocupación por no aducir aquellos rasgos de la historia pasada de Israel que fueron contados ya en el discurso de Esteban. Un rasgo más que debe añadirse a las características ya apuntadas sobre la naturaleza de los discursos de Act, que nos habla de la elaboración, al menos, o composición del mismo por Lucas.

Teniendo en cuenta que se evitan intencionadamente los rasgos importantes mencionados en el discurso de Esteban, no nos sorprenderá la ausencia de

la historia de los patriarcas y la de Moisés. El lector está ya ampliamente informado de dicha historia. (No olvidemos que los discursos van dirigidos al lector del libro de Act, no a los oyentes inmediatos de la predicación de Pedro o Pablo).

Al evitar lo mencionado anteriormente, el autor del discurso debe presentar cosas y cuadros nuevos: la conquista de la tierra, el período de los Jueces, los dos primeros reyes...

El nombre de David le permite dar el salto a Jesús (ver qué fácilmente lo hace Lucas en el v. 23), en quien se cumplen las promesas hechas a David. Jesús es *el Salvador*. Su actuación fue precedida por Juan el Bautista quien anunció a Jesús y dio testimonio de El: el Bautista se consideró insignificante ante Jesús, indigno de servirle con el más humilde de los trabajos.

Esta precisión del Bautista tiene aquí una gran importancia. Sencillamente porque los discípulos de Juan habían supravalorado la figura de su maestro considerándolo como el Mesías. Tenemos constancia de estas desviaciones en el mismo libro de Act cuando se nos narra la llegada de Pablo a Efeso. Había allí muchos que habían recibido el bautismo de Juan (Act 19; en el evangelio de Juan se halla latente en muchas ocasiones, siempre que aparece la persona del Bautista, la preocupación por situarlo en el lugar que le corresponde). Lucas aprovecha aquí la ocasión para hacer lo mismo; y repetirá su intención cuando, en el cap. 19, constata estas desviaciones de los discípulos del Bautista precisando con exactitud su misión.

Ya está todo preparado para volver al tema de la salud, la *soteria*. Así lo hace en el v. 26. La promesa de la salud se cumple *aquí y ahora*. Pero viene, como en otras ocasiones con los discursos de Pedro, la dificultad y el escándalo provocado por la suerte que corrió Jesús. ¿Cómo puede Jesús ser el Salvador si fue juzgado y condenado precisamente en Jerusalén?

Con esta dificultad y escándalo se encontró la predicación cristiana siempre que se dirigía a los judíos.

Lucas sale una vez más, ya lo ha hecho con motivo de los discursos de Pedro, al paso de esta dificultad. Su solución en el caso presente no hace más que repetir lo que ya ha dicho: los judíos de Jerusalén ignoraban quién era Jesús y desconocían el significado de los profetas que cada sábado leen en la sinagoga. Sin embargo, al condenar a Jesús, y sin saberlo, daban cumplimiento al plan de Dios declarado por los profetas.

El verbo griego utilizado para hablar de esta ignorancia, "agnoein", significa no conocer a alguien que está delante de nosotros y desconocer lo que se hace al rechazarlo. Por consiguiente, lo que se hace con esa clase de ignorancia, no es nunca la decisión auténtica y definitiva. Desde este punto de vista esta "ignorancia" excusa a los judíos y a sus dirigentes. Tenemos aquí una especie de reconocimiento por parte de los judíos, y no sólo de Pilatos, de la inocencia de Jesús.

Pero lo ocurrido en Jerusalén en relación con Jesús es considerado desde un segundo punto de vista. Precisamente lo que, desde el punto de vista humano, fue un grave error, *sirvió para dar cumplimiento a las profecías*. El rechazo de Jesús por parte de los judíos, los convirtió, aunque de manera inconsciente, en instrumentos para que se cumpliese el plan y la voluntad de Dios. También este aspecto es aducido como justificación, o al menos como disculpa, de la conducta de los judíos frente a Jesús.

Las excusas no eliminan, sin embargo, su culpabilidad. *Junto a la excusa aparece la acusación.* Los judíos pidieron a Pilatos la condenación y muerte de Jesús a pesar de no haber hallado causa alguna para ello. Estamos ante un rasgo que se repetirá después en el proceso de Pilatos. Pero en todo caso, está claro que, en la intención de Lucas, no se halla en primer

plano el deseo de cargar las tintas sobre *la culpabilidad judía sino sobre la inocencia de Jesús.*

Pero todas las culpas y errores humanos han sido corregido por la acción de Dios que legitimó plenamente a Jesús al resucitarlo de entre los muertos. Este acontecimiento decisivo de la predicación cristiana se halla asegurado de dos maneras. Un argumento nos lo ofrecen sus testigos, los que con El subieron de Galilea a Jerusalén, que le vieron durante muchos días después de resucitado. De nuevo se utiliza aquí la tradición de los cuarenta días. Estos testigos son los Doce y, en su testimonio, se apoyan también Pablo y Bernabé, es decir, que Pablo y Bernabé no figuran entre esos testigos excepcionales. Aquí tenemos uno de los desacuerdos entre Lucas y Pablo. Quien conozca un poco a Pablo, casi con sólo haberlo saludado, llegará a la conclusión que el apóstol no hubiera hablado, en este punto concreto, como lo hace hablar Lucas.

Otro argumento, junto al de los testigos oculares, es el de la Escritura. En cuanto a su contenido, esta prueba de la Escritura coincide con lo aducido con ocasión de los discursos de Pedro en Act 2: la promesa hecha a David no se cumplió personalmente en él, puesto que también le afectó la corrupción. La promesa se cumple en Jesús. Este hecho abre la posibilidad de obtener perdón de los pecados y la justificación, cosas que no podían ser logradas con el recurso a la ley de Moisés.

En este momento Lucas se ha esforzado en dar al discurso un tono más característico de la predicación de Pablo. Normalmente silencia la "ley de Moisés".

Con una alusión vaga a la Escritura, que suena como una amenaza (v. 41), y pretende agudizar la responsabilidad judía, termina el discurso: si el mensaje es rechazado por ellos, Dios tiene ya dispuesta una obra inesperada y sorprendente. No se dice cuál sea dicha obra, pero indudablemente se refiere a *la misión de los gentiles.*

Un breve intermedio separa este discurso de la continuación de su enseñanza al sábado siguiente en la sinagoga. El intermedio demuestra el interés que la predicación de Pablo había despertado en judíos y gentiles. Quieren oír más y son exhortados a *permanecer en la gracia de Dios*. La frase, en este contexto, es sinónima de permanecer en la escucha del anuncio del evangelio.

Evidentemente la fundación de una comunidad está a la vista. A continuación (vv. 44 ss.), nos ofrece Lucas la escena movida y apasionada que implica la verdadera decisión. Al sábado siguiente, las gentes de la ciudad acuden masivamente a escuchar la Palabra de Dios. Pero la envidia y celotipia judía se desataron y los judíos rechazaban a los misioneros insultándoles. *Tiene lugar entonces la separación del evangelio y del judaísmo*. Los misioneros declaran que se vuelven a los paganos y apoyan su decisión, no sólo en la actitud judía de repulsa sino también en las mismas palabras de la Escritura que habla de *la luz para los gentiles*.

Los gentiles recibieron con alegría la Palabra de Dios, pero, por procedimientos torcidos, los judíos intentaron el fracaso de la misión expulsando de allí a los misioneros. Lucas, sin embargo, no quiere terminar la narración de esta historia con este cuadro final sombrío. Por eso añade la frase última que habla de la alegría y presencia del Espíritu en los discípulos. Así la historia tiene un final feliz.

4.° *El concilio de Jerusalén* (15, 1-35).

a) *Visión de conjunto del problema*. Nos cuenta Lucas que algunos "judaizantes" (defensores de la necesidad de cumplir toda la Ley de Moisés, además de aceptar la fe cristiana) llegaron de Jerusalén a Antioquía insistiendo que los paganos convertidos tenían que ser circuncidados según la Ley. Como se nos dice en este mismo cap. (v. 24) estos judaizantes se presentaron

con la pretención de ostentar la delegación oficial de la Iglesia de Jerusalén. Después de muchas discusiones y debates fueron elegidos Pablo y Bernabé para subir a Jerusalén y discutir la cuestión con los apóstoles y demás dirigentes. A su llegada a Jerusalén se encuentran con la facción judaizante ("algunos de la secta de los fariseos que habían creído", v. 5) que insiste en la obligación de la circuncisión para los gentiles convertidos. Se provoca la reunión.

En la reunión, Pedro remite a la conversión de Cornelio. Afirma que dicha pretensión equivaldría a poner sobre los gentiles convertidos una carga insoportable. Finalmente presenta la tesis que debiera disipar toda duda: judíos y gentiles son salvados por la gracia de Dios. Pablo y Bernabé cuentan los signos y milagros realizados por ellos entre los gentiles. Santiago declara que la Escritura ya anunciaba el plan de Dios de construir el pueblo de la alianza de entre todos los pueblos y que únicamente deben imponerse como obligatorias cuatro prescripciones tomadas de la Ley y cuyo cumplimiento exige Dios a todos. Esta decisión tomó cuerpo en un escrito enviado a Antioquía y cuyos portadores fueron Pablo y Bernabé.

b) *Dificultades del relato.* Las dificultades surgidas de este cap. son casi innumerables. Veamos las principales:

1.ª No es claro quiénes eran los "judaizantes" ni a quiénes representaban.

2.ª Aun prescindiendo del episodio de Cornelio, que podía ser considerado como un hecho totalmente aislado y extraordinario en el que Dios aprobaba el bautismo de los gentiles, la cuestión propuesta en 15, 1. 5 se halla ya decididamente resuelta en la afirmación universal de 11, 18: Dios ha concedido tam-

bién a los gentiles la penitencia para la vida. Lucas no sugiere que el episodio de Cornelio no fuese sumamente importante para la misión a los gentiles o que careciese de importancia en orden a la expansión universal de la Iglesia (más bien se afirma, o supone, lo contrario). Entonces, si se trataba de un acontecimiento importante, en él estaba implicada la admisión de los gentiles, los no circuncidados, en la Iglesia. Ningún judío se hubiese opuesto a recibir a los gentiles si ellos se hubiesen manifestado dispuestos a aceptar la circuncisión y a observar la Ley.

3.ª El "decreto" recoge las cuatro condiciones mínimas para poder sentarse a la misma mesa judíos y gentiles convertidos al cristianismo. La cuestión de las condiciones para que judíos y gentiles pudieran participar en la misma mesa, y en la celebración de la Eucaristía, debía hacer surgir de nuevo el tema de la circuncisión y de la observación de la Ley. Esto era lo principal, y, sin embargo, nada se dice de ello en el decreto a pesar de haber sido el punto original de la discusión, y lo que directamente había sido sometido a la deliberación del concilio. En otras palabras: el decreto recae sobre cuestiones no mencionadas anteriormente y silencia las que constituían el verdadero centro de interés y discusión.

4.ª Pablo nunca alude en sus cartas a este decreto. El problema de la actitud cristiana frente a los alimentos ofrecidos a los ídolos era muy importante en la mayor parte de las comunidades cristianas, ya que se encontraban constantemente con él. Pablo nunca da normas concretas sobre este asunto, que considera siempre al nivel de los principios (por ejemplo, en Rom 14 y 1 Cor 8). Esta cuestión fue objeto de una resolución formal y solemne por parte de los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén (Act 15); ahora bien, Pablo nunca alude a ella ni invoca su autoridad, aunque

comienza su segundo viaje de misión con el encargo de llevar copias del decreto en las iglesias de Asia Menor.

5.ª En la carta a los Gálatas (cap. 2) afirma Pablo que, cuando él subió a Jerusalén por segunda vez, surgió la cuestión de la circuncisión, particularmente con referencia al caso de Tito, y el acuerdo de su misión a los gentiles se estableció entre él, por un lado, y Pedro, Santiago y Juan, por otro. Posteriormente, en un tiempo no especificado, llegaron "algunos de los de Santiago" y, a continuación de su actitud, Pedro, que ya se había sentado a la mesa con los gentiles, cambió de conducta "por miedo a los de la circuncisión", de modo que otros, entre ellos Bernabé, siguieron aquel ejemplo (esto fue lo que provocó el célebre incidente de Antioquía, Gal 2, 11 ss.). Pablo se reafirmó entonces en el evangelio que predicaba sobre la justificación por la fe y no por las obras de la Ley. La actitud de Santiago es igualmente claro, por lo que sontenían sus seguidores. ¿Cómo es compatible todo esto con la narración de Act, cap. 15? Por otra parte, Pablo no dice ni una sola palabra, en su carta a los Gálatas, sobre la decisión de la Iglesia de Jerusalén.

6.ª Resulta sumamente difícil armonizar la narración de Act con el relato que el mismo Pablo hace de su segunda visita a Jerusalén (Gal 1-2). Según Act, Pablo ha hecho a Jerusalén las visitas siguientes: inmediatamente después de su conversión, la visita del "hambre" juntamente con Bernabé (ver 11, 30) y la tercera con motivo del concilio (aquí sólo llegamos hasta este momento, las que hiciese después del concilio no nos interesan en este momento). En Gálatas se habla solamente de *dos visitas*: la que hizo a raíz de su conversión y la que hizo "en virtud de una revelación" acompañado de Bernabé y llevando consigo a Tito. En esta segunda visita (Gal 2, 1 ss.) es en la que

surge la cuestión de la circuncisión y en la que Pedro, Santiago y Juan aprueban su misión a los gentiles.

Estas son las dificultades principales. Debe observarse también que los discursos de Pedro y Santiago (en Act 15) han sido puestos en boca de los respectivos oradores por el propio Lucas. Reflejan por tanto, más la visión de Lucas que la propia de Pedro o Santiago. El discurso de Pedro supone conocido todo lo relatado sobre la conversión de Cornelio (cap. 10); va dirigido, por tanto, a los lectores del libro, no a los oyentes del discurso, ya que no todos participaban del punto de vista de Pedro. Habla, además de la Ley como de un peso insoportable. Esta presentación de la Ley difícilmente podría haber nacido de ninguno de los representantes de la iglesia de Jerusalén. El discurso de Santiago se basa en la Escritura, citada según la versión griega de los LXX, cosa no muy probable, sencillamente porque quien habla y los que escuchan son "hebreos" cristianos. Luego, debía ser utilizada la Escritura según el texto original hebreo.

El camino de solución únicamente puede lograrse teniendo en cuenta un estudio analítico profundo de todas las cuestiones implicadas en el relato. Es lo que vamos a intentar a continuación.

c) *El cap.* 15 *en el conjunto del libro*. El cap. 15 tiene su relación más estrecha con la historia de la conversión de Cornelio. La evocación de esta historia basta para imponer silencio a los que se oponían a la misión a los gentiles liberándolos, además, de las exigencias de la Ley mosaica. *La misión a los gentiles se presupone ya como una realidad* en 11, 19 ss.; posteriormente, en 13, 46 ss., *se anuncia como un programa.* A partir del cap. 16 *se describe* esta misión cuyo objetivo último es Europa (lo relativo al Asia Menor se despacha en tres versos, 16, 6-8, y la narración pone todo su interés en el paso de Tróade a Macedonia).

El cap. 15 es *el momento crítico*. Posibilita lo que

se narrará en adelante y *justifica* lo narrado hasta el presente. Hasta el cap. 15 todos los caminos confluyen en Jerusalén. Todo lo que se hace en otros sitios debe estar impulsado o aprobado por Jerusalén. Es como la "sede apostólica" donde viven los testigos oculares de la vida terrena de Jesús y de la resurrección de Cristo. A partir del cap. 15 se produce un cambio radical. La última vez que Pedro aparece en escena es en el cap. 15 y los apóstoles son mencionados por última vez con motivo del "decreto de los apóstoles" en 16, 4. Desde ahora sólo se hará alusión a Santiago y los "presbíteros". También este cambio había sido previsto y anunciado por Lucas.

Se da más importancia a Santiago (12, 17: cuando Pedro, una vez liberado de la cárcel, tiene que huir de Jerusalén). En el concilio, Santiago aparece como el segundo de a bordo, después de Pedro. También habían sido presentados en escena los "ancianos" (11, 30); en el cap. 15 son mencionados junto a los apóstoles; en 21, 18, los apóstoles han desaparecido, queda únicamente Santiago como cabeza que ejerce su autoridad junto a los ancianos, hasta que él desaparezca. Por otra parte, Pablo y Bernabé "constituían presbíteros en cada iglesia mediante la imposición de las manos" (14, 23), y estos presbíteros rigen la iglesia de Efeso (20, 17). Lucas presupone, por tanto, que *en todas partes ha sido constituido el consejo presbiteral.*

El cap. 15 es el punto crítico: hasta él se nos narraría el tiempo del régimen apostólico; a partir de él el régimen presbiteral. En este período postapostólico *destaca la figura de Pablo* hasta el punto de parecer la única en la que se encarna la misión a los gentiles. Hasta ahora había sido una figura secundaria, en la evngelización de los paganos, junto a otros. Pero esta preeminencia de Pablo, a partir del cap. 15, se justifica por el encargo de misión que le es encomendada en el concilio y que significa la fundación de la misión a los gentiles en Europa.

También es punto crítico (el cap. 15), porque de ahora en adelante el centro de interés no será Jerusalén, ni tampoco Antioquía. Las estaciones principales de esta misión son Macedonia, Atenas, Corinto, Efeso hasta llegar a Roma. Y aunque Jerusalén vuelva a aparecer en el cap. 21, sin embargo, esta aparición se halla enmarcada dentro del cuadro de la historia de Pablo.

d) *Posibilidad del concilio siguiendo la presentación de Lucas.* Los discursos han sido puestos por Lucas en boca de sus oradores. ¿Ha creado también los hechos? Recordemos de nuevo la historia de la conversión de Cornelio: resistencia de Pedro a la admisión de los gentiles en la Iglesia, oposición de la iglesia de Jerusalén y convencimiento final de que era Dios mismo quien quería la misión a los gentiles. Pero aquel acontecimiento pudo muy bien no haber tenido las consecuencias en él implicadas. Un suceso, por importante que sea, puede quedar al nivel de tal suceso y ser referido en el plano de lo anecdótico. Y eso aunque de él se hayan deducido consecuencias universales. En todo caso siempre queda la posibilidad de preguntar por la lógica de tales consecuencias o conclusiones universales partiendo de un suceso particular.

A pesar de lo anteriormente dicho, no resulta fácil que una historia como la presentada en el relato sobre la conversión de Cornelio pudiera olvidarse o ser referida como pura anécdota. El autor de Hechos tiene absoluta claridad sobre dos cosas: Dios quiere la misión a los gentiles y, además, dicha misión sólo es legítima si se halla aprobada por los representantes de la iglesia de Jerusalén. Al presentarnos el concilio como él lo hace en Act se ha dejado guiar por estos dos principios que acabamos de mencionar. Pero, ¿las dificultades que apuntamos en la letra b?

Las soluciones han ido por distintos caminos. Se ha dicho que la visita de Pablo a Jerusalén, con motivo del concilio, es la misma que antes llamamos visita

del "hambre". En este caso la decisión del concilio sería la misma que el acuerdo logrado entre Pablo y las columnas de la Iglesia (Gal 2, 8). En este caso Lucas habría datado muy tardíamente la fecha del concilio. Debería haberlo colocado al final del cap. 11 y antes, por tanto, del primer viaje misional de Pablo. Al final del cap. 11 estaría más en su lugar. Sería una continuación de la polémica surgida con motivo de la conversión de Cornelio y, al mismo tiempo, por el problema planteado por los convertidos en Antioquía o gracias a la actividad de Pablo en las regiones de Siria y Cilicia (Gal 1, 21).

La solución es aceptada por muchos autores y tiene bastantes visos de probabilidad. No obstante, hay dos dificultades que, en el estado actual de nuestro conocimiento, nos parecen insuperables. La primera es que si el concilio ya ha tenido lugar, entonces la actitud de Santiago y de sus seguidores resulta inexplicable (Gal 2, 12). La segunda nos parece aún mayor: si el concilio ya hubiese tenido lugar, resulta absolutamente incomprensible que no lo cite Pablo en su carta a los Gálatas. La cita hubiese sido obligada y, para él, justificadora de toda su predicación y actitud frente a la Ley.

Lo más probable es que Lucas haya fusionado dos sucesos en uno. Uno de ellos estaría centrado en la cuestión de la obligatoriedad o no de la circuncisión. La disputa obliga a Pablo a subir a Jerusalén. Le acompaña Bernabé y llevan consigo a Tito. Esta visita a Jerusalén termina con un acuerdo entre Pablo y las columnas de la Iglesia. Pablo lo narra en Gal. 2, 1-10 y Act en los primeros versos del cap. 15. Esta sería la segunda visita de Pablo a Jerusalén y puede estar sincronizada con la visita de Pedro en la que defiende la actitud tomada por él con motivo de la conversión de Cornelio (11, 12 ss.).

La segunda historia o suceso haría alusión a otra

disputa, surgida posteriormente, sobre la obligatoriedad de observar las leyes mosaicas en relación con los alimentos. El problema, como es lógico, se plantearía más tarde en las comunidades mixtas, constituidas por judíos y étnico-cristianos. Muy bien pudo haber sido provocada por los judaizantes de Jerusalén a su llegada a Antioquía (Gal 2, 12). Lucas habría confundido o identificado esta disputa con la anterior sobre la circuncisión (Act 15, 1 ss.).

Con motivo de la segunda disputa se hizo necesario un encuentro y una decisión, recogida en un decreto, que fue enviado a las Iglesias de Siria y Cilicia. *Lucas sabe muy bien que esta reunión o concilio tuvo lugar, pero lo ha unido a la cuestión anterior haciendo una sola historia de aquellos dos acontecimientos originariamente independientes.*

Según esta reconstrucción, Pablo no estuvo presente en este segundo debate y desconoce el decreto. De ahí que no haga referencia a él en sus cartas y que posteriormente, cuando vuelve a Jerusalén, Santiago necesite explicar las decisiones tomadas sobre dicho particular (ver 21, 25).

La cuestión que queda por resolver es ésta: ¿por qué Lucas ha reunido, como ocurridas en la misma sesión, dos sucesos cronológicamente distanciados el uno del otro? La razón principal, aparte una información defectuosa, debería verse en que Lucas quiere reafirmar dos hechos fundamentales: que la Iglesia de Jerusalén aprobó la misión a los gentiles (11, 18), y que aceptó esta admisión de los gentiles en la Iglesia (sin necesidad de la circuncisión, pero respetando como obligatorias para todos las cuatro prescripciones recogidas en el decreto para la convivencia en la mesa), *después del primer viaje misional.*

Lucas quiere además demostrar que:

— Santiago, los apóstoles y los presbíteros, desau-

torizaron el partido judaizante que pretendía hablar y actuar en su nombre;

— que reconocían la aprobación divina de la misión de Pablo, fijándose en los signos y milagros hechos en Asia Menor y también en los escritos proféticos rectamente interpretados;

— que Pablo fue escrupulosamente fiel a las autoridades de Jerusalén al emprender la misión a los gentiles.

e) *El decreto de los apóstoles.* Para comprender lo relativo a las cuatro prescripciones rituales que se consideran obligatorias para todos sin excepción se hace necesario reconstruir todo el pensamiento de Lucas en este cap. El autor de Act ha justificado la misión a los gentiles sin imponerles la obligación de la circuncisión apoyándose en los argumentos siguientes:

1.° Se trata de la voluntad de Dios, claramente manifestada en la historia de la conversión de Cornelio (vv. 7-9).

2.° La imposibilidad de soportar un yugo tan pesado que ni ellos mismos, los judíos, habían podido llevar (v. 10).

3.° Los signos y milagros realizados entre los gentiles y de los que han informado Pablo y Bernabé (v. 12).

4.° La prueba de Escritura, contenida en la cita de Amós (vv. 15-17).

Finalmente, con los vv. 20-21, sale al paso de la última dificultad contra la misión a los gentiles: se halla en perfecto acuerdo con las precripciones de Moisés que también obligan a los paganos.

Las cuatro prohibiciones mosaicas están tomadas del libro del Levítico y el texto del decreto las recoge en el mismo orden:

Lo contaminado por los ídolos (Lev 17, 8), se refiere a los animales que habían sido ofrecidos a algún ídolo, en su templo, antes de haber sido puestos a la venta en el mercado y, con mayor razón, a las comidas cultuales paganas.

La abstención de la fornicación (Lev 18, 6-18), se refiere a la prohibición del matrimonio en distintos grados por razón del parentesco; algunos autores consideran aquí la prohibición del matrimonio con los paganos (2 Cor 6, 14), pero nos parece poco probable, sobre todo por la cita que se hace de Moisés y que debe encuadrar las cuatro prohibiciones.

Las prohibiciones de comer *animales con su sangre* y *la sangre misma* (Lev 17, 10 ss.), obedecen al principio general de que la vida está en la sangre y, por tanto, es de Dios.

Estas cuatro prohibiciones se hallan estrechamente unidas entre sí y, al mismo tiempo, claramente diferenciadas de otras exigencias "rituales" de la ley de Moisés. La razón está en una circunstancia muy concreta que se da para este grupo de cuatro: estas cuatro prohibiciones, y solamente ellas, *obligaban no sólo a los judíos sino también a los paganos que vivían entre ellos.* Mientras que la Ley se refería solamente a los judíos, estas cuatro exigencias o prohibiciones iban dirigidas también a los no judíos. Eran contadas entre los siete preceptos que los rabinos posteriores creían que se remontaban a los hijos de Noé, los ancestrales de toda la raza humana.

EN TORNO AL MAR EGEO

La cuarta parte del libro de los Hechos recoge la actividad intensa de Pablo a partir del concilio de Jerusalén. Es la actividad desplegada por el apóstol en el momento conocido como su segundo viaje misional y parte del tercero. Entresacamos los acontecimientos siguientes:

1.° *Pablo circuncida a Timoteo* (16, 1-5).

A primera vista esta acción de Pablo no puede explicarse sino *como una claudicación de sus principios.* El predicaba exactamente lo contrario de lo que ahora hace; ¿por qué circuncidó a Timoteo?

La solución a este interrogante no es fácil. Digamos, en primer lugar, que la circuncisión no es considerada aquí por Pablo como medio para la salud sino como recurso para evitar dificultades en su misión (v. 3). Pero esta salida resulta poco convincente ya que, en tiempos de Pablo, la circuncisión sin su sentido religioso era sencillamente impensable. El judaísmo veía en ella la obediencia fundamental de las exigencias divinas y con ella se entraba en el camino de la salud. Ahora bien, Pablo piensa de manera muy distinta (Rom 4, 15). Pablo no podía prescindir del significado religioso de la circuncisión. Y, por tanto, no podía utilizarla ni siquiera para evitar dificultades en su misión, es decir, por razones prácticas.

Se insiste prácticamente en la misma solución considerándola desde otro punto de vista: si Pablo se

hacía todo para todos, judío para los judíos... (1 Cor 9, 20), ¿por qué no podía circuncidar a Timoteo, para ganar a los judíos? Esto es cierto, pero no olvidemos que Pablo, frente a la Ley, no conoce otra actitud que la de la libertad cristiana. Por otra parte, lo que Pablo y Bernabé han querido garantizar con todas sus fuerzas ha sido precisamente la libertad de la misión a los gentiles que implicaba la no obligatoriedad de la circuncisión. ¿Qué sentido podría tener comenzar ahora dicha misión circuncidando a uno de sus acompañantes?

Probablemnte la solución haya que buscarla en otro sentido. Timoteo, como hijo que era de una mujer judía, tenía que ser circuncidado para cumplir la ley rabínica. El hecho de que no lo estuviese suponía un "judaísmo emancipado" y *Pablo lo que quería era judíos cristianos, no judíos desenraizados del judaísmo.* Por otra parte, Timoteo no era ya un judío emancipado sino un cristiano. Por ello había roto con su pasado. Ahora bien, está claro que el bautismo ya recibido no necesitaba ser completado con la circuncisión; pero Pablo quiere que Timoteo sea circuncidado no por necesidad, sino por conveniencia (recordar lo dicho en la primera solución ya apuntada, que debe entonces ser completado con lo que acabamos de decir).

Con esta historia de Timoteo y de que comunicaba "los decretos de los apóstoles y presbíteros de Jerusalén" se quiere acentuar que la misión a los gentiles se está llevando a cabo en pleno acuerdo con el cristianismo judío de la iglesia de Jerusalén. En esta armonía de la actividad de toda la Iglesia ve Lucas la misión apostólica de Pablo.

2.° *La misión de Tróade* (16, 9-10).

Es la primera vez que nos encontramos con uno de los pasajes llamados "nosotros". ¿Es que, a partir de este momento, el autor de Act se ha convertido en compañero de viaje de Pablo? Ya vimos más arriba

los problemas de estos pasajes "nosotros" y la solución más viable. Ahora lo único que pretendemos es descubrir la intención de Lucas al narrar estos dos versos.

Hasta ahora sabe el lector de los Hechos (15, 40), que Pablo ha salido para su misión acompañado de Silas. Sabe igualmente que se ha asociado también a Timoteo (16, 3). Que se hubiesen asociado otras personas a este grupo no se afirma ni siquiera se insinúa en ningún sitio. La tercera persona del plural utilizada hasta el 16, 8 se justifica pensando en el grupo de los tres mencionados hasta este momento. Si repentinamente la narración cambia a la primera persona del plural (hay algunas versiones que no recogen este cambio) el lector antiguo tenía que pensar lo siguiente: aquí se introduce a uno de esos tres hablando en el sentido "mayestático = "nosotros". No puede concluirse que sea Pablo quien habla sino uno de los otros dos a los que el texto hace referencia.

Pero queda planteada la cuestión, ¿qué entendía el lector inmediato de Act al aparecer el "nosotros"? Simplemente que el narrador era testigo ocular de lo que se va a contar a continuación, ¿o podría concluir que, al introducirse el "nosotros", se trataba del autor de los Hechos? ¿O se trataba solamente de un medio literario con la finalidad de poner al lector en un contacto más inmediato con lo narrado?

Parece incuestionable que, al leer la narración en la primera persona del plural, el lector debía sentirse como identificado con aque grupo misionero y consideraría la suerte que iban a correr como la suya propia.

El "nosotros" recuerda algo más importante. Ya sabe el lector (por los vv. 6-7), que la obra que se va a comenzar está directamente querida y dirigida por la acción de Dios. La visión insiste en este mismo aspecto y supone una aceptación incondicional de la voluntad divina manifestada en esta visión. El "nosotros" equivale aquí a los signos y prodigios que, en otras ocasiones, han atestiguado la voluntad divina. El "nosotros"

es aquí un medio literario de gran fuerza para expresar *el acatamiento de la voluntad de Dios.*

3.° *Pablo en Filipos* (16, 11-40).

Dios ha conducido a Pablo y a los suyos a un nuevo campo de misión. En la ciudad de Filipos, donde existía una colonia italiana, los misioneros se sienten extraños. Parece que allí no encontraron judíos. Entonces buscaron el lugar donde, en sábado pudieran tener algún auditorio. Sólo encuentran algunas mujeres, entre ellas Lidia. Esta mujer parece haber pertenecido, al menos como oyente, a alguna comunidad judía. Al oír a Pablo se convierte.

A continuación se nos cuenta el incidente por haber liberado Pablo a aqella mujer que, con su espíritu pitónico, proporcionaba grandes ganancias a sus amos. Pablo y sus compañeros son acusados de difundir propaganda judía entre aquellos hombres que eran romanos. El pueblo y las autoridades reaccionan contra Pablo y la misión prácticamente ha llegado a su fin.

El suceso ocurrido con motivo de su prisión equivale a una tesis: *Dios ha permitido a los misioneros encarcelados continuar felizmente su misión.* Al día siguiente se ordena que se les deje en libertad. Entonces Pablo invoca sus derechos de ciudadano romano. Las autoridades deben disculparse ante él. Pero, en todo caso, no es posible seguir en la ciudad. Pasan por casa de Lidia para contar lo que Dios sabía hecho por ellos y exhortar a todos a permanecer en la fe abrazada. Y abandonan Filipos. Así suena la narración de Lucas.

Unos comienzos cargados de esperanza terminan en un fin desastroso. Pero Dios se manifiesta mucho más grande que cualquier apretura y convierte el problema y la dificultad en éxito de su palabra. Lucas ha narrado esta historia *para que el lector adquiera confianza en Dios.*

La narración de toda la historia, particularmente

de lo ocurrido con motivo de la prisión de Pablo, resulta excesivamente "novelada". El centro de interés, sin embargo, parece claro: el milagro está orientado a hablarnos de la conversión del carcelero. Estamos diciendo que esta historia debe ser considerada desde los presupuestos de la "historia de las formas". Siguiendo este método exegético podríamos considerar nuestra historia en los momentos siguientes:

Los vv. 11-15 pueden caracterizarse como información del viaje, siguiendo un itinerario en el que destacan las estaciones, duración del viaje, hospedaje y principales sucesos en la fundación de la comunidad. En esta misma dirección nos orienta la historia de Lidia. Narración, hasta aquí, que pudiéramos llamar histórica.

Los vv. 16-18 forman una unidad literaria de otra clase. Nos cuentan una expulsión de espíritus al estilo de las narradas en el evangelio. La intención teológica nos parece clara. Intenta demostrar dos cosas al lector: que la verdad del evangelio se halla atestiguada por el conocimiento sobrehumano del mundo de los espíritus y que Pablo, mediante la conjuración de estos espíritus en nombre del Señor Jesús, los ha superado.

En *el tercer momento de esta historia* (vv. 19-24), se desciende del mundo del milagro a la realidad de cada día. La acusación ha desplazado su verdadera causa e interés: en realidad de lo que se trataba era de un egoísmo perjudicado en sus ganancias. El por qué la muchedumbre toma partido en contra de Pablo y Silas no se nos dice.

El relato sobre la liberación de los prisioneros (vv. 25-34), sirve para demostrar el poder liberador de Dios. En el fondo está presente la conversión del carcelero que debe hacer llegar a los lectores a la conclusión siguiente: los sufrimientos de los cristianos se hallan perfectamente justificados, no son infructuosos. Podría añadirse que *la teología de la cruz* comienza a evolucionar en la dirección de *una teología de la gloria.*

El último incidente de la presente historia (vv. 35-40) se refiere por la alusión que hace al último pensamiento expuesto: aparece la teología de la gloria. La intención de Lucas es demostrar cómo la mano de Dios ha dirigido la misión y cómo, a pesar de un aparente fracaso en una ciudad pagana, realizó una liberación milagrosa. Esto se demuestra presentando el homenaje que Pablo y Silas reciben del carcelero en la misma prisión (v. 29), y el que reciben personalmente de las autoridades de la ciudad (v. 39).

Los prisioneros salen de Filipos como triunfadores. Así resulta que el comienzo de la misión de Europa se halla bendecido por los mismos actos de poder de Dios que la misión de Jerusalén. Pablo y Silas se hallan en relación con la misión a los gentiles lo mismo que Pedro en su misión a los judíos. Así el patrón o esquema del triunfo de Cristo a través del sufrimiento y de la muerte se vería desvirtuado si Pablo y Silas hubiesen invocado su calidad de ciudadanos romanos al principio, cuando fueron encarcelados.

4.° *Discurso en el Areópago* (17, 16-34).

En Atenas Pablo utiliza una nueva técnica de motivos. El cuadro narrativo consta de una serie de motivos que un lector, medianamente culto, consideraría como específicamente griegos: multitud de templos e ídolos, la peculiar piedad o devoción de los atenienses, sus escuelas filosóficas, el Areópago, los diálogos socráticos en las plazas, la búsqueda de nuevos dioses, la curiosidad ateniense.

Lucas ha ordenado toda esta serie de motivos de tal manera que la impresión de la vida y del espíritu atenienses cautiven a sus lectores, Tengamos en cuenta que el lector no analiza la narración sino que se deja más fácilmente impresionar por ella.

En este tiempo Atenas era una ciudad pequeña y políticamente insignificante, pero representaba el

mundo filosófico griego. Entre la referencia a la idolatría de Atenas (v. 16), y el discurso dirigido a los filósofos paganos se inserta la predicación en la sinagoga (v. 17). Esta afirmación de la predicación a los judíos en la sinagoga tiene probablemente como objeto demostrar que la aproximación a los gentiles estaba debidamente preparada, siguiendo el plan divino de misión, por la predicación a los judíos.

Prácticamente es la única ocasión, si exceptuamos el incidente de Listra (14, 15-17), en que Lucas nos presenta a Pablo dirigiéndose directamente a los gentiles. Esta es la única importancia de Atenas en el libro de los Hechos. Pablo se encuentra con filósofos epicúreos y estoicos. Los primeros, con su visión materialista del mundo, basada en la teoría de los átomos de Demócrito, negaban la providencia divina (todas las cosas surgen y desaparecen gracias a las diversas combinaciones de los átomos), y la inmortalidad. Esta visión "atea" del mundo (los dioses pueden existir, pero sin relación alguna con el mundo) es lo que los diferenciaba de los estoicos. Eticamente era muy pequeña la diferencia entre la búsqueda epicúrea del placer y la pretensión estoica de vivir según la naturaleza. Ambas cosas debían ser alcanzadas por la auto-suficiencia sobria y la superación o lejanía de las pasiones. Probablemente fue la parte epicúrea del auditorio la que se mofaba de las afirmaciones de Pablo sobre la resurrección de los muertos (vv. 18 ss.).

En todo caso, el lector tiene la impresión de que Pablo se está embarcando en una aventura peligrosa y sólo respira con sosiego cuando ella ha terminado. Pablo se dirige al mundo griego en sus más altos representantes. Piénsese que la reacción de los oyentes (v. 32: "unos se echaban a reír..."), recuerda la misma reacción de los filósofos (v. 18). Pablo se está dirigiendo a toda Atenas y ésta, a su vez, representa toda la cultura y piedad griegas. Pasemos ahora al contenido del discurso.

¿Es Pablo, el que conocemos por sus cartas, quien habla en este discurso? Porque lo que aquí tenemos es un discurso helenista sobre el verdadero conocimiento de Dios. Discurso que se encuentra como un cuerpo extraño dentro de todo el N. T. Esto es cierto. Sin embargo, no deben pasarse por alto los pensamientos del A. T. que encuentran eco en este discurso. En todo caso lo importante es reflexionar en las líneas fundamentales del pensamiento teológico correspondiente.

En la carta a los Romanos (1, 19 ss.), tenemos el centro más vivo del interés. Del análisis de este primer cap. de Rom. se deduce la convicción de Pablo: Dios ha castigado a los paganos por su vida idolátrica, negándoles el verdadero culto, entregándolos a sus propias pasiones. Pablo expone este pensamiento en tres círculos (Rom 1, 21-24; 25-27; 28-31, en cada uno de los cuales se repite el estribillo "Dios los entregó", vv. 24. 26. 28), que van desde su culpa religiosa a su degeneración moral. En Act, por el contrario, se habla de un tiempo de ignorancia (17, 30). Esto no encaja en absoluto en el pensamiento desarrollado en Romanos.

Se hace necesario repasar otros textos del apóstol donde sus afirmaciones no se hallen influenciadas por la propaganda de misión judío-helenista. Que los gentiles se hallan incluidos en la redención de Cristo, lo hace inteligible el apóstol afirmando que también ellos se hallan incluidos en las exigencias de la Ley. Ciertamente que no poseen la Tora concedida a Israel pero, en su lugar, está la ley escrita en sus corazones que los hacen igualmente responsables y culpables que a los judíos (2, 14 ss.). Dicho de otra manera: también los paganos se hallan bajo una actitud fundamental legal que seduce o intenta llevarlos a una autoafirmación y con ello a una oposición frente a Dios.

Esta doctrina es desconocida de Lucas; por lo menos no hace alusión a ella. Por el contrario, nos presenta una doctrina sobre el estado religioso de los paganos que, sirviéndose de la tradición judío-helenista,

ofrece unas características del todo singulares. Del análisis de 17, 16-34 puede deducirse la intención de llevar el discurso hacia "el Dios desconocido".

El hecho de que los paganos, representados por los filósofos atenienses, honran al dios desconocido, junto a sus otras divinidades, demuestra la verdadera relación dialéctica en que el paganismo se halla frente al único y verdadero Dios: ¡no lo conoce y sin embargo lo adora! Este "sí" y "no" simultáneos es lo que permite al orador hablar del Dios verdadero a los paganos sumergidos en la ignorancia y, al mismo tiempo, utilizando la cita de un poeta, conocedores de la existencia de este Dios verdadero. ***Es una especie de interpretación cristiana del hecho vivido por los paganos.***

Este hecho nos hace pensar. En la época en que fue compuesto el libro de los Hechos se habían recrudecido las relaciones entre judíos y cristianos. Los creyentes eran reclutados sobre todo del mundo pagano. La predicación cristiana no podía partir de los mismos presupuestos con que lo había hecho anteriormente. No podría recurrir sin más a la prueba de Escritura para demostrar la mesianidad de Jesús y su resurrección. Por eso, cuando Lucas, al elaborar sus discursos, tiene delante un auditorio judío desarrolla ampliamente el argumento de Escritura que para la comunidad era un tesoro de incalculable valor. Pero aquí, en el Areópago, lo mismo que había hecho ya en Listra, presenta una nueva forma de predicación, que corresponde a una nueva situación.

En el pequeño discurso tenido en Listra se apuntan solamente unos rasgos generales; ello obedece a que el plan completo de misión en la nueva circunstancia lo desarrollaría en esta ocasión, en el Areópago. En este discurso describe Lucas, en primer lugar, un acontecimiento singular: el choque o discusión de Pablo con un judaísmo no influenciado todavía por la sinagoga. Pero no hubiese contado este episodio a sus lectores si no tuviese un significado por encima del indi-

vidual: era una especie de programa para la misión a los gentiles. *Así debe predicarse a los no judíos.*

Al hacerlo así, Lucas ha seguido los pasos previamente dados por el judaísmo helenista. Utiliza el concepto de mundo y la caracterización de Dios como "el que no necesita de nadie", la concepción estoica claramente reflejada en los vv. 27-28 y la cita del poeta Aratos. De esta forma *se interpreta cristianamente la sabiduría griega.* Pero, en esta interpretación cristiana, Lucas no ha pasado unas determinadas fronteras. *La coincidencia* de la teología cristiana (influenciada por el A. T.) con la pagano-estoica *no llega hasta la predicación de Cristo, es decir, no sirve para la presentación de la cristología.* Así lo dice claramente la oposición a la doctrina de la resurrección. La presentación de Cristo resucitado provocó una decidida oposición por parte del paganismo en el Areópago. Y Lucas ha dejado la afirmación de la resurrección como la piedra de escándalo.

Los teólogos posteriores vieron el punto de reconciliación entre el evangelio y el pensamiento griego en el primer artículo del credo. Por eso, con la ayuda de la ontología intentaron comprender la cristología. De esta forma se había planteado un problema del que la Iglesia nunca puede considerarse liberada. Afecta también a la Iglesia de nuestros días en sus misiones modernas: ¿hasta qué punto las Iglesias jóvenes deben aceptar el pasado de unos países anteriormente misionados? ¿Deben aceptar los indios nuestras melodías o manifestaciones litúrgicas completamente ajenas a su musicalidad o concepción del culto? Los interrogantes podrían multiplicarse.

5.º *Misión en Corinto* (18, 1-17).

Quien conozca las cartas de Pablo a los Corintios, al leer la presentación que nos hace Act de la actividad del apóstol en esta ciudad, echará de menos muchas

cosas. Cierto que lo desagradable en aquella comunidad, frente a Pablo, surgió después de haberla abandonado el apóstol. Pero en todo caso, aunque Lucas lo conociese, no lo hubiese narrado para no enturbiar la visión edificante que nos da a lo largo de su obra, de las comunidades cristianas.

La escena puede reconstruirse con relativa facilidad. Pablo pasa desde Atenas a Corinto (v. 1). Allí encuentra un matrimonio. Se nos dice la razón de su estancia en la ciudad y trabaja con ellos (v. 2); los sábados enseña en la sinagoga (v. 4). Esta primera parte describe, por tanto, unos comienzos tranquilos.

La actividad misionera la intensifica Pablo al llegar sus compañeros (v. 5). A esta acción de Pablo corresponde la reacción judía (v. 6). Entonces Pablo se dirige a los gentiles para lo cual cuenta con el apoyo de Ticio Justo (v. 7). Pero surge otra complicación: Crispo, jefe de la sinagoga se convierte (v. 8), y ello produce una oleada de conversiones. En una visión se le dice a Pablo que no cese en su predicación (v. 9). Todo ello va ordenado a preparar el centro del interés de la historia que alcanza su punto culminante con la conducción de Pablo ante el procónsul Galión (vv. 12 ss.). Pablo sale vencedor del incidente y ello le permite seguir trabajando (v. 18).

Vale la pena considerar más detenidamente los rasgos de este cuadro. El encuentro con Aquila y Priscila tiene todas las características de proceder de recuerdos de viaje (¿fuente utilizada por Lucas?). Encontramos aquí noticias de gran confianza histórica. Pablo estuvo en Corinto desde el invierno del 49-50 hasta el verano del 51. Aquila y Priscila, con quienes él trabaja, son un matrimonio que económicamente se defiende bien. Después los encontraremos en Efeso (1 Cor 16, 19). Lo que se nos dice acerca de su pasado en Roma es sumamente interesante, porque nos lleva a la conclusión de que el evangelio había llegado ya el año 49 a la Ciudad Eterna y había despertado gran-

des polémicas. La expulsión de los judíos de Roma (no de Italia), por orden del emperador Claudio no debió afectar a todos los judíos sino solamente a los dirigentes más destacados de su propaganda. Aquila y Priscila habían destacado muy probablemente por su posición favorable frente a la predicación del evangelio.

Segundo punto importante de la narración: Desde que llegaron sus compañeros Pablo se dedica exclusivamente a la misión. ¿Habían traído dinero suficiente como para que Pablo no tuviese que ganarse la vida trabajando con sus propias manos? De alguna manera se alude a ello en el v. 5. Otra alusión tendríamos en 2 Cor 11, 8-9.

Pablo se traslada a casa de Ticio Justo. Comienza a prepararse así la distancia y ruptura con el judaísmo. *Pablo es el apóstol de los gentiles, pero Lucas quiere que quede bien claro que no ha sido por culpa de los cristianos el que los judíos no hayan aceptado el evangelio.* El mismo Pablo se dirige siempre, en primer lugar, a ellos. La ruptura con el judaísmo es descrita en la escena dramática que tiene como testigo calificado, en contra de los judíos, al procónsul Galión que no puede darlos la razón, porque no la tenían, y los echa del tribunal.

En contra de su costumbre Pablo permaneció en Corinto año y medio. Y en medio de las dificultades experimenta la veracidad de la Palabra de Cristo sobre la protección que dispensaría a sus testigos. *El apóstol se halla acogido a una providencia especialísima.* El suceso ante Galión lo demuestra. Por otra parte, ya había sido anunciada esta providencia especial en el v. 10

Finalmente debe quedar igualmente claro que los cristianos no violan los derechos y las leyes de Roma (v. 15); aunque no se utilice esta expresión, se halla latente en las afirmaciones del procónsul Galión. Y

es el mismo procónsul quien centra la cuestión de divergencias entre judíos y cristianos en su verdadero punto (es evidente que Lucas pone las palabras en boca de Galión). Desde este punto es desde el que le interesa al autor de Act que Roma enfoque esta cuestión: se trata de un asunto interno dentro del judaísmo o de discrepancias entre distintos grupos de dicha religión. ¡Que ellos se las entiendan entre sí!

6.° *Efeso y los discípulos de Juan* (19, 1-7).

Antes de llegar Pablo a Efeso había estado allí Apolo. Esta figura, un tanto misteriosa y desconcertante (ver 18, 24 ss. y 1 Cor 1, 12 ss.), conocía, aunque *imperfectamente,* el camino del evangelio (18, 24 ss.). ¿Era judío, discípulo del Bautista o cristiano? Hay opción para las tres posibilidades. La mayor parte de los estudiosos de Act se inclinan por la tercera posibilidad; era cristiano, pero insuficientemente instruido en todo el cuerpo cristiano de la doctrina. Otros (por ejemplo Dibelius), le consideran "medio cristiano", en el sentido de que había hecho como una mezcla de la fe en Jesús como Salvador con elementos sincretistas. Según la información que nos da el cap. 18 Aquila y Priscila tuvieron que exponerle de forma más completa el camino de Dios.

Pero queda una cuestión desconcertante: ¿Por qué conocía solamente el bautismo de Juan? (18, 25). Para esclarecer esta interrogante es necesario pasar a la información que nos da el cap. 19: el diálogo mantenido por Pablo con aquellos 12 discípulos (19, 17). Estos hombres, por el hecho de *ser discípulos,* tenían que ser cristianos y, sin embargo, ni siquiera habían oído hablar del Espíritu Santo. Es evidente que no habían vivido en la comunidad de Efeso: de haber estado allí debían poseer una mejor instrucción proporcionada por Aquila y Priscila. Pablo, en todo caso, completa la información, les administra el bautismo

y, con él, y mediante la imposición de las manos, reciben el Espíritu Santo.

¿Qué ha pretendido Lucas con esta información? En primer lugar hablarnos del éxito de Pablo en su actividad apostólica en Efeso. El cap. 19 nos presenta un cuadro de conjunto del éxito de su apostolado. Con esta narración se pone en claro un punto muy importante: *Pablo supera las sectas y "capillismos"* (pensamiento más particularmente desarrollado en el texto ya citado de 1 Cor).

Lucas, sin embargo, no puede hacer esta afirmación expresamente. La imagen ideal del tiempo apostólico no daba pie ni dejaba lugar para hablar de estas sectas. Y una secta que considerase al Bautista como portador de la salud era sencillamente impensable para él. De ahí que a los discípulos de Juan, de los que la tradición le informaba, les considerase sencillamente como cristianos imperfectos, "que sólo habían recibido el bautismo de Juan".

El bautismo de Juan, sin embargo, se ha convertido en una simple expresión de penitencia que no puede comunicar el verdadero don del bautismo, es decir, el Espíritu. Así podría explicarse, según Lucas, la existencia de unos discípulos que sólo habían recibido el bautismo de Juan.

En realidad, sabemos de la importancia de los discípulos del Bautista (sobre todo por la polémica latente que existe en el cuarto evangelio; siempre que tiene oportunidad, y cuando no la tiene, la busca, para colocar las cosas en su sitio afirmando que el Bautista es simplemente un testigo de Cristo).

La insuficiencia en la instrucción de aquellos discípulos de Efeso es atribuida por Lucas a que Apolo no conocía del todo el camino de Dios. En 19, 1-7 Pablo se encuentra en el centro de la escena. Por el contrario, en 18, 24-28, parece ser Apolo. Pero esto sólo es en apariencia. Porque, al fin y al cabo, si Apolo recibe

una formación más completa y puede conocer toda la doctrina respecto a la administración de los sacramentos, esto se debe a los colaboradores de Pablo, de ahí que Pablo, aun estando ausente, es también el centro de la narración.

La actividad de Pablo en Efeso tiene particular importancia, porque este capítulo 19 nos cuenta la última ocasión en que el apóstol actúa con plena libertad. A partir del capítulo 20 tenemos ya la sombra de la despedida no sólo de la actividad apostólica, sino de la vida misma. De ahí que en esta última ocasión quiera Lucas presentar a Pablo en el punto culminante de su actividad.

El motín de Efeso (19, 22 ss.) demuestra lo difícil que era superar el paganismo en cuanto religión cultual. Presentaba un frente casi inexpugnable. Se nos narra una complicada historia, pero con una finalidad bastante clara: aunque las puertas de la cárcel estén ya casi abriéndose para Pablo, él ha realizado su obra. Para conseguir este fin, Lucas se ha servido de procedimientos diversos: narraciones sumarias, resúmenes generalizando la actividad del apóstol, se entremezclan con escenas concretas de impresionante vivacidad y colorido.

EL EVANGELIO LLEGA A ROMA

Mencionamos, ante la imposibilidad de seguirlos con alguna detención, algunos de los acontecimientos importantes en esta última parte del libro de los Hechos.

1.° *Discurso en Mileto* (20, 17-38).

Al leer este discurso recibiremos también la impresión de una perfecta unidad literaria. Los múltiples temas apuntados se hallan ordenados con lógica y destacados con las correspondientes fórmulas de introducción a los mismos: "vosotros *sabéis*" (v. 18); "*ahora*, encadenado..." (v. 22); "*sé* que no veréis más mi rostro" (v. 25); "*ahora* os encomiendo..." (v. 32). La primera parte (*vosotros* sabéis) habla de su pasado (actividad en Efeso); la segunda se refiere al presente (ahora encadenado); la tercera hace alusión al futuro (el futuro de Pablo: se adivina ya su muerte; y el futuro de la Iglesia: anuncio de doctrinas erróneas); la última contiene la bendición y amonestación seria a los encargados de velar por los débiles.

La historicidad del relato, en cuanto pronunciado por Pablo, encuentra una seria dificultad en que el apóstol se presenta con *excesivo acento* como ejemplo para los demás. Ciertamente que afirmaciones de este estilo no faltan en sus cartas (ver como ejemplo, 1 Cor 4, 16; 11, 1; Gal 4, 12; 2 Cor 3, 1 = esta pretensión de Pablo, absoluta ejemplaridad, es presenta-

da como una acusación de sus enemigos). Esto es cierto, pero, ¿necesitaba Pablo presentarse como ejemplo *ante aquellos presbíteros que le habían visto actuando durante tanto tiempo en la comunidad de Efeso?* La dificultad desaparece si no consideramos el discurso como pronunciado por Pablo, sino puesto por Lucas en sus labios. Así adquiere todo su sentido.

Aquí se nos presenta la figura de Pablo cuando él termina prácticamente su actividad misionera en libertad (Mileto es su última estación en Asia). Y cuando el lector asiste a la despedida de Pablo de este campo de misión, Lucas le transmite, y nos transmite a todos, la imagen de Pablo tal como la ha recibido de la tradición. En este sentido, el discurso sería incluso más histórico que si hubiese sido pronunciado por Pablo con las palabras que Lucas pone en sus labios. El autor de Act presenta a Pablo como misionero ideal y como dirigente igualmente ideal de la comunidad cristiana. Modelo y ejemplo para las generaciones futuras. Y esto, sin duda alguna, responde a la realidad más profunda de la vida y del ministerio del hombre más grande en la historia del cristianismo. Y ello, sin vestirle con plumas ajenas, que él no necesitaba.

Hay un punto importante que se destaca, casi como idea obsesiva, en este discurso: *la ausencia total de culpa por parte de Pablo en relación con aquellos que se pierden.* Esta gran insistencia no puede explicarse diciendo sencillamente que estas afirmaciones son propias de un discurso de despedida. Cuando se insiste tanto en una cosa tiene que haber alguna causa que provoque dichas justificaciones. Aquí no puede tratarse de reproches que se hiciesen en Efeso a la persona o actividad de Pablo.

Cuando Lucas escribe su obra, existe ya una dolorosa experiencia en aquellas comunidades cristianas. La herejía gnóstica se ha difundido ampliamente. La gnosis no es un fenómeno que pueda datarse, sin más, a mediados del siglo segundo. Tenemos argumentos

para hablar del movimiento gnóstico incluso antes de la Era cristiana. El libro del Apocalipsis es un testimonio bien elocuente de la intensidad con que el movimiento gnóstico había sacudido las comunidades cristianas de Asia.

La apología que en este discurso hace Lucas del apóstol Pablo corresponde a una época posterior al mismo Pablo: corresponde a la situación creada en estas comunidades a finales del siglo primero y que fue causada por el movimiento gnóstico. Pablo, a quien Lucas considera como el representante de la Iglesia legítima, la Iglesia apostólica *no tiene culpa alguna en aquella catástrofe doctrinal,* que comenzó a difundirse después de su muerte en las comunidades de Asia. *El, en su tiempo, hizo todo lo que tenía que hacer.* Hizo, incluso, mucho más: *dedicó las veinticuatro horas del día al trabajo apostólico,* se ganó el pan, para él y sus colaboradores, con el trabajo de sus manos, fue un hombre humilde y modesto que dedicó toda su fuerza y su vida a la predicación de la doctrina salvífica en sus intervenciones públicas y en las casas particulares. Lo que anuncian los doctores gnósticos no puede invocar a su favor la autoridad apostólica representada por Pablo. Más aún, va directamente en contra de dicha predicación apostólica.

Pero la intención de Lucas en el presente discurso no se agota en este aspecto apologético. Como misionero y dirigente ideal de la Iglesia, Pablo es presentado como el modelo a imitar. Los dirigente de la comunidad, los "presbiteros", deben esforzarse en ser como él: seguir al frente de las comunidades cristianas, siendo como una especie de soporte para ellas y dique que se oponga a las doctrinas heréticas que se propagaban con tanta virulencia. Ahora bien, esta amonestación tiene validez absoluta. Debe aplicarse a todos los tiempos, no queda limitada a la época y circunstancias en que se hizo.

No se haría justicia al contenido del discurso si no

se tuviesen en cuenta las predicciones del sufrimiento al que se hace alusión. Como Lucas no narrará el martirio de Pablo, anticipa en este discurso lo que pudiera llamarse *la corona de su vida en su martirio*. De ahí que el discurso no podía estar colocado en otro sitio. Esto no quiere decir que todo lo que aún debe contarnos Lucas respire el aire del martirio. Más bien lo contrario: Precisamente porque el martirio se halla de alguna manera anticipado en este discurso, puede Lucas seguir narrando su historia prescindiendo de él. De ahí que la narración de las prisiones de Pablo, a pesar de las grandes calamidades que tiene que sufrir, tenga siempre el aspecto de un relato victorioso.

El discurso se dirige directamente a los presbíteros, al clero, al que se le pide celo, humildad y renuncia al propio egoísmo. *Es el único discurso dirigido al clero en el libro de los Hechos* y, por ello, en cierto modo, tiene su correspondencia en las cartas pastorales (ver, sobre todo, 1 Tim 3, 1 ss., y Tito 1, 7 ss.).

El final del discurso merece especial atención. Termina con unas palabras de Jesús. Hasta el momento presente Lucas no había mencionado la relación de Pablo con la predicación de Jesús viviendo en la tierra. Ahora se le comunica al lector que Pablo conocía dicha predicación y que la seguía. Pablo no solamente conoce al Señor resucitado, que es de quien habría recibido únicamente su instrucción, sino que conoce y sigue toda la enseñanza de Jesús. La última palabra que él dirige a una comunidad cristiana no es suya, sino de Jesús.

2.º *Pablo llega a Jerusalén* (21, 15-26).

A su llegada a Jerusalén, Pablo y sus compañeros (estamos ante el último de los pasajes "nosotros", 21, 15) entran en contacto con Santiago y los presbíteros. La impresión de su llegada se nos presenta con gran optimismo: "los hermanos" (probablemente los

cristianos en general, posiblemente el grupo de cristianos helenistas como Mnasón y sus amigos) los recibieron con alegría". Pero este optimismo inicial se ve, desde el principio, empañado con sospechas poco tranquilizadoras.

Los judío-cristianos han aceptado la misión a los gentiles, pero al mismo tiempo se le recuerda a Pablo el celo y la rigidez intransigente de la comunidad judío-cristiana. La presencia, pero, sobre todo, la actividad y palabras de Pablo, no deben enfurecerlos. De que sea necesario una demostración espectacular que deshaga los rumores que circulaban sobre él: *debe aparecer como judío devoto y respetuoso de la Ley.*

Naturalmente, quien amonesta e impone a Pablo unas normas necesarias para la convivencia pacífica es Santiago, acompañado de los presbíteros: son los que ahora están al frente de la Iglesia de Jerusalén. Ellos no están dispuestos a correr el riesgo de que se perturbe en su tranquilidad a los discípulos judío-cristianos. De hecho los disturbios que se originaban eran siempre provocados por los judíos de la diáspora. Por eso le imponen una prueba.

Había cuatro discípulos en Jerusalén con el voto del nazareato. Al final del tiempo que duraba su voto debían raparse la cabeza y ofrecer sacrificios. Se le pide a Pablo que pague los gastos del sacrificio y que se *purifique con ellos.* No tenemos seguridad acerca del significado o la necesidad de esta purificación a la que se pide a Pablo que se someta. Probablemente se le pide que acepte el ritual que existía para *purificarse de la impureza legal contraída por el hecho de haber vivido entre los paganos.* El proceso de purificación no terminaba hasta el día séptimo (Núm. 19, 12). Esto convencería a cuantos sospechaban de él que era "celador de la Ley" (cap. 20) por dos razones: estaba dispuesto a hacer una obra buena, recomendada a los judíos piadosos, y que era: asistir, socorrer, a los nazarenos, y, además, reconocía la impureza del país pa-

gano estando dispuesto a aceptar las prácticas rituales de la piedad judía para no irritar a los legalistas estrictos.

La prueba a que le sometieron no podía ser más dura para Pablo, a quien conocemos en este punto, sobre todo por sus cartas. A pesar de la dificultad, la acción no nos parece imposible (ver 1 Cor 9, 19-20). Pablo está dispuesto a aceptar las condiciones si de ello dependía el ser aprobado por Santiago y por los presbíteros.

En esta ocasión, Santiago repite las cuatro prohibiciones recogidas en el decreto de los apóstoles y que eran obligatorias para todos. Posiblemente, porque Pablo no hubiese oído hablar de ellas (remitimos a lo dicho con motivo del concilio de Jerusalén en sus diversos apartados) o tal vez se hallan puestas por Lucas en boca de Santiago con el fin de, una vez más, y a pesar de las cuatro prohibiciones en cuestión, hacer caer en la cuenta al lector de que Santiago aceptaba la misión a los gentiles.

Como justificación de la postura tomada en esta ocasión por los dirigentes de la iglesia de Jerusalén, es preciso juzgar las cosas desde la circunstancia concreta en que ellos actuaron. Por un lado, el que enseñase que la Ley no llevaba por el camino de la salud, sino más bien por el del juicio, que la Ley había sido dada para multiplicar los pecados (éste era el caso de Pablo) no podía ser reconocido como "hermano".

Su anterior visita a Jerusalén coincidió poco tiempo antes de la muerte de Santiago el Zebedeo, y la comunidad de Jerusalén estuvo a punto de acabar con la posibilidad de una misión en Israel. Por eso, al llegar de nuevo a Jerusalén se imponía la necesidad de que hubiese claridad en su postura frente al judaísmo.

Las exigencias eran duras, pero estaban provocadas por razones más serias de las que la simple lectura del texto deja entrever. La seriedad y el peso de estas razones debieron ser valoradas por Pablo.

Por otra parte, la dirección de la iglesia de Jerusalén debía evitar una ruptura tanto con la Iglesia misionera abierta a los gentiles, y representada por Pablo, como con el judaísmo palestinense. *Se trataba de salvar la unidad de la Iglesia.* El asunto era serio, y por eso Pablo aceptó unas condiciones que iban en contra de sus convicciones más profundas y que en ningún otro caso hubiese aceptado.

3.° *Discurso de Pablo al pueblo* (22, 1-21).

Pablo ha sido acusado de haber violado la Ley impurificando el templo al introducir en él a un pagano (21, 27 ss.). Resulta que, en el discurso, no se menciona para nada su acusación, sino que recuerda su pasado judío, su vocación y su dedicación a la misión a los gentiles. ¿Por qué se silencia aquello que era necesario decir?

A Pablo no le dejan terminar. Le interrumpen su discurso. Esto ocurre frecuentemente en los Hechos y forma parte del arte literario de Lucas. Pero cuando tiene lugar la interrupción ya han sido formulados los pensamientos principales. Desde esta consideración volvamos al discurso.

Lo primero que, aunque sea de forma negativa, debemos afirmar es que *Lucas no tuvo la intención de describir el proceso de Pablo.* Cuáles fuesen las acusaciones contra él no se deducen con claridad del texto. Y desde luego para justificar su condenación a muerte debieron aducirse razones de más peso. Pero Lucas no tiene interés en reproducir con exactitud lo ocurrido en el proceso.

Lo que a Lucas le interesa destacar es, sobre todo, *la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo.* El problema no estaba en un caso singular, más o menos anecdótico y grave, como era introducir un pagano en el templo, sino en el principio, encarnado en la persona de Pablo, de la ruptura de un judaísmo particula-

rista a un universalismo sin fronteras. Este sí era problema serio.

Pablo personifica en esta ocasión todos los ataques dirigidos al cristianismo. De ahí que Lucas no ponga en sus labios la defensa ante un ataque personal, sino la cuestión verdaderamente esencial del derecho y legitimidad de la misión a los paganos. No nació de un capricho humano (recordemos la narración del capítulo 10), y Pablo, judío devoto y fanático de la Ley, no la hubiese emprendido jamás por iniciativa propia.

Que Pablo era un judío devoto y cumplidor intransigente de la Ley se afirma en el presente discurso hasta la evidencia. Cierto que Pablo no nació en Jerusalén, pero creció allí, aprendió sentado a los pies del rabino más famoso de su época, fue adoctrinado en el exacto cumplimiento de la Ley, celador, por tanto, de Dios y de la Ley como el que más pudiera serlo entre sus acusadores. Como tal celador de la Ley persiguió *este camino* (se evita intencionadamente en esta ocasión el nombre cristiano) con las medidas más encarnizadas. Por eso se nos cuenta su viaje a Damasco.

Si Lucas nos refiere ahora otra vez (recordemos el capítulo 9) el suceso de Damasco, no lo hace simplemente para que el lector lo oiga de labios del propio Pablo. El lector está suficientemente informado del asunto. En esta ocasión la intervención de Ananías no era necesaria; por eso la reduce al mínimo. No prescinde de él (como hará en el cap. 26), porque Ananías era "un varón piadoso según la Ley, acreditado por todos los judíos que allí habitaban" (22, 12). Por tanto, la conversión de Pablo no significaba una ruptura total con su pasado religioso.

El universalismo del mensaje cristiano encomendado a Pablo es mencionado al principio con tal tacto que la gente ni se enteró: "tú serás testigo ante *todos* los hombres de que le has visto y oído (a Jesucristo, el Justo)" (22, 15). La abertura decisiva a la misión a los gentiles la cuenta Lucas en la escena siguiente. Desde

Damasco, Pablo vuelve a Jerusalén y allí, en el templo, que visita como judío devoto, tiene una visión y el Señor (tampoco aquí se menciona el nombre de Jesús) le ordena que salga de la ciudad porque los judíos no recibirán su testimonio. Pablo replica aludiendo a la circunstancia de haber perseguido a los cristianos. Circunstancia que debía hacerlo más fidedigno de los judíos. Pero el Señor insistió: "vete, porque yo quiero enviarte a naciones lejanas" (22, 21).

El mandamiento del Señor (22, 21) justifica la misión de Pablo a los gentiles. Justifica igualmente que Lucas en este momento interrumpa el discurso: "Hasta aquí le prestaron atención, pero luego, levantando la voz, dijeron: quita a ése de la tierra, que no merece vivir" (22, 22).

Todavía queda algo por decir. En el cap. anterior (v. 28) los judíos, venidos de Asia, acusaban a Pablo de enseñar doctrinas contra el pueblo, la Ley y el templo judíos. Esta era la auténtica acusación. En esas acusaciones iba implicado también el desprecio a la circuncisión. Pero la doctrina contra el pueblo, entiéndase en cuanto elegido por Dios, la Ley y el templo, significaba *la misión a los gentiles en plena libertad frente a todo este complejo.* Por consiguiente, Pablo negaría a Israel el privilegio de ser el pueblo elegido, lo superfluo que era cumplir la Ley y la carencia de todo significado en relación con el templo. La conclusión de todas estas consideraciones es que Pablo, *al legitimar la misión a los gentiles del modo que lo hemos expuesto, se está defendiendo de las acusaciones más graves que le hacían sus correligionarios.*

Ultima particularidad de este discurso: en él se entrelazan artísticamente y de manera perfecta el pasado de Pablo y la actualidad en que vive Lucas. Pablo se defiende de los ataques de que era objeto. Pero, en el fondo, no se tiene delante primariamente aquel acontecimiento pasado (el templo ya había desaparecido cuando Lucas escribe Act), sino la cuestión, pre-

ocupante en el tiempo en que escribe Lucas, sobre el modo de entender la continuidad ininterrumpida del cristianismo con el judaísmo. El problema tiene indiscutibles repercusiones teológicas. Pero también las tenía históricas: si hay alguna relación de continuidad del cristianismo con el judaísmo entonces el cristianismo puede seguir disfrutando del privilegio concedido por Roma a toda "religio licita". Y esta continuidad se demuestra y personifica en el más grande realizador de la misión a los gentiles, Pablo.

4.° *Pablo ante el Sanedrín* (22, 30-23, 11).

Se trata de uno de los pasajes en los que con mayor claridad se deja entrever la mano de Lucas, tanto por su forma de presentar las cuestiones como por la finalidad que persigue. Tomado al pie de la letra, como hacemos nosotros con las narraciones consideradas como históricas, el proceder de las personas resulta extraño, improbable e incomprensible.

En primer lugar, el tribuno detiene a Pablo sin saber él mismo porqué. En vez de averiguar la causa confía el asunto al Sanedrín, lo que históricamente es más que improbable. Por otra parte, el Sanedrín no había presenciado el tumulto en el templo; en todo caso, estarían presentes algunos miembros del mismo en cuanto hombres principales en el templo y su organización. Si el tribuno hubiese hablado con ellos podrían estar las cosas en orden, pero, sin más, provoca una reunión del Sanedrín. Y esto lo hace precisamente un hombre pagano, impuro, por consiguiente (según la concepción judía), y ellos obedecen sin replicar.

Tampoco es muy verosímil que Pablo comience a hablar sin habérselo mandado o al menos autorizado nadie. Y comienza por decir que siempre se ha conducido ante Dios con conciencia recta. Al oír esto, el pontífice manda que lo hieran en la boca. Pablo replicó expresando el deseo de que Dios castigue del

mismo modo a quien ordenó que le golpeasen a él. No sabe que está ante "el pontífice de Dios". Esto es absolutamente improbable. Al saberlo, Pablo se disculpa utilizando unas palabras de la Escritura.

La "habilidad" de Pablo recurre entonces a la astucia y hace cambiar el rumbo de aquel juicio: se olvidan del motivo por el cual Pablo ha sido conducido ante el Sanedrín y se produce, provocado por Pablo, un enfrentamiento entre fariseos y saduceos. Los fariseos se ponen de parte de Pablo y, ante el peligro originado por aquel tumulto, interviene el tribuno (que está en un ir y venir incesantes, pendiente de lo que a Pablo pudiera ocurrirle, dando la impresión que no tiene otra cosa que hacer), llevándoselo al cuartel como lugar seguro. Cabe preguntar: ¿no tendrían los fariseos y saduceos otro lugar más adecuado ni otra ocasión más propicia para dilucidar sus desavenencias teológicas? De momento, el tribuno ha logrado librar a Pablo de la "rabia de los teólogos".

Por otra parte, la defensa que los fariseos hacen de Pablo es más que problemática ("no hallando culpa en él"). Podía, en efecto, haber desacuerdo entre fariseos y saduceos en las cuestiones mencionadas (resurrección..., véase el texto), pero había algo fundamental en que estaban de acuerdo entre sí y en absoluto desacuerdo con Pablo: su postura ante la Ley era inaceptable para el judaísmo como tal que, por ello, le odiaba a muerte.

Para reconstruir la escena lo primero será saber cuál es *la perspectiva de Lucas*. El no quiere referir protocolariamente un proceso o un juicio. Lo que intenta el autor de Act es *personificar en Pablo la justificación del cristianismo y la sinrazón del judaísmo*. Pero esto lo hace, como es habitual en él, no con afirmaciones o proposiciones frías, sino en escenas y cuadros vivos que cultiven al lector y le lleven a la conclusión que necesariamente se deduce de dichos cuadros y escenas. En el caso presente tenemos una de

estas escenas vivas. Y teniendo en cuenta el *progreso del pensamiento,* Lucas irá mencionando otras que demuestren igualmente este crecimiento: el conflicto con el gobernador o el rey no se pone al principio, sino al fin. En los comienzos está el Sanedrín, interviene el centurión, después el tribuno, los gobernadores, hasta que tenga lugar la apelación al César y llegar a Roma (el comienzo en esta marcha progresiva lo ha iniciado Lucas en el cap. 22, en el discurso de Pablo a las turbas).

La escena presente afirma lo siguiente: *Pablo es acusado injustamente ante los representantes del judaísmo.*

La atención en toda la narración la acapara Pablo. De ahí la libertad con que habla y afirma *la continuidad del cristianismo con el judaísmo* (a modo de ejemplo puede esto constatarse en su persona). El pontífice entiende el alcance de las palabras de Pablo y manda que sea castigado: Si Pablo tiene razón, si él se encuentra en el camino de la recta relación con Dios, la conclusión es clara: *luego el judaísmo, representado en el pontífice, estaba equivocado.* Esto era demasiado para ser oído estoicamente.

El recurso a la violencia (que hieran a Pablo en la boca) es otro rasgo bien intencionado de la narración: ni Pablo ni, por tanto, los cristianos representados en él, podían esperar resolver sus diferencias con el judaísmo por medios pacíficos, discutiendo sobre el sentido de la Escritura en amigable diálogo. Resulta imposible resolver pacíficamente los conflictos surgidos entre ellos. Por eso esta escena es una anticipación de lo que nos contará en el cap. 26: la apelación al César.

Hay más todavía. Al provocar esta inverosímil discusión (en aquella circunstancia) entre fariseos y saduceos, Lucas pretende acentuar el pensamiento siguiente: *entre el judaísmo y el cristianismo no se han cortado las comunicaciones.* El puente que une estas dos orillas es *la fe común en la resurrección.* El autor

de Act está bien convencido de la comunión que existe entre el fariseísmo, el representante más insigne del judaísmo, y el cristianismo, basada en la común esperanza de la resurrección de los muertos. El fallo judío está en no ser consecuentes con esta esperanza aceptando la resurrección de Jesús. La resurrección de Jesús, y la consiguiente demostración de su mesianidad, *no es contraria a la fe judía, sino que la fe judía es inconsecuente al no aceptar ambas cosas en Jesús.*

Lucas, en lugar de exponer estas ideas con la lógica fría de un razonamiento especulativo, lo hace creando una escena viva y cautivadora (inverosímil, considerándola a un nivel puramente histórico, de referencia protocolaria, pero cuyo contenido fue vivido a diario en las controversias de Pablo y de los cristianos con sus oponentes judíos). De ahí que el grado de historicidad tenga un mayor nivel de profundidad que si se narrase sólo lo ocurrido entre Pablo y el Sanedrín en aquella ocasión.

El tumulto provocado le permite a Lucas terminar su narración. Es *la técnica de la interrupción,* que utiliza el autor de Act para poner punto final a la exposición de su pensamiento cuando éste ha sido ya suficientemente desarrollado.

5.° *Proceso de Pablo ante el procurador Félix* (24, 1-23).

La originalidad de esta "apología" de Pablo frente a las demás que contienen los Hechos es que ambos oradores, Tértulo y Pablo, pronuncian sus discursos de acusación y defensa ante el representante de Roma.

El discurso de Tértulo, representante de los judíos, es una pieza maestra de retórica bien cuidada. La "captatio benevolentiae", cargada de excesiva adulación, resulta ampulosa y sofocante (la dedica 3 de los 7 vv. que componen su discurso de acusación). Como se deduce de los vv. 2-4, Tértulo conoce bien su oficio

y es un enemigo temible. El alegato de acusación es breve. La enumeración de todas las quejas de los judíos en contra de Pablo tendría como consecuencia un discurso excesivamente largo que desbordaría los límites que Lucas quiere dar a la escena. Además, tal discurso resultaría fatigoso. Por otra parte, el lector de su libro ya ha podido darse cuenta, por lo que ha leído en los capítulos precedentes, cuáles son estas acusaciones.

En esta ocasión, Tértulo se limita a enumerar dos acusaciones: 1.ª Pablo es el jefe de la secta de los nazarenos, que promueve sediciones entre los judíos de la diáspora, y con ello se ha convertido en la peste de la sociedad. 2.ª Intentó profanar el templo. Y esto puede comprobarse bien por *los testigos del hecho* bien por *la confesión del propio reo.* Tértulo termina exponiendo la confianza de que el mismo procónsul obtenga la confesión del reo. Así el discurso termina con elegancia. Con igual rapidez y elegancia termina la prueba testifical: los miembros de la comisión declararon que las cosas eran como Tértulo las había expuesto.

Se da paso a la intervención de Pablo con un simple gesto del procónsul (el procónsul en su provincia era considerado como un rey, casi como un dios, por eso no se "rebaja" a hablar, simplemente hace un gesto de concesión desde su elevado trono).

Pablo comienza también con una "captatio benevolentiae", pero sumamente breve y ponderada: ha sido juez (el procónsul) durante mucho tiempo; conoce, por consiguiente, cuáles son las cuestiones debatidas entre los judíos y su modo de proceder. Esta confianza, halagadora para el juez, es lo que le da confianza para hacer su defensa.

El apóstol estructura su defensa reduciéndola a tres puntos:

1.º En los pocos días de su presencia en Jerusalén no ha sido sorprendido actuando como orador o agitador ni en el templo, ni en la sinagoga, ni en la

ciudad. Por tanto, sus enemigos no pueden probar la acusación que hacen de él presentándolo como "agitador".

2.° Pablo sirve al Dios de sus padres dentro de este nuevo "camino" que sus enemigos llaman secta. Es interesante que Pablo mencione este "camino". La palabra designa la religión de Jesús como teniendo una realidad propia y autónoma: a pesar de ello, no puede afirmar que esté desligada del judaísmo, porque él cree todo lo contenido en la Ley y los profetas. La misma muerte y resurrección de Jesús están preanunciadas en la Escritura (ver Luc 24, 27). Pero de modo particular (lo mismo que había hecho en 23, 6) se destaca la esperanza común de la resurrección (no se acentúa, sin embargo, su comienzo a partir de Jesús). De todo lo expuesto puede concluirse que *Pablo tiene la misma esperanza que sus enemigos*. Y porque tiene esta esperanza (en la resurrección y, por consiguiente, en el juicio) se esfuerza por vivir ante Dios y ante los hombres con una conciencia recta. Con esta última consideración prepara el camino para el tercer punto de su defensa.

3.° Pablo ha venido como peregrino a Jerusalén, después de muchos años, para traer limosnas para su pueblo y ofrecer sacrificios. Luego, la acusación de querer impurificar el templo es sencillamente infundada y contradictoria. Más aún, durante los días de su estancia en Jerusalén le encontraron "purificándose" en el templo (recuérdese 21, 24-25) algunos judíos de Asia (pero éstos se hallan ausentes y, por tanto, no pueden ser aducidos como testigos). Los judíos presentes sólo pueden atestiguar que Pablo, como buen fariseo, defiende con calor la esperanza de la resurrección.

Así termina la intervención de Pablo, destacándose, una vez más, el punto de unión entre el cristianis-

mo y el judaísmo y acentuándose, por lo mismo, su unidad esencial.

Una vez que han intervenido las dos partes viene la sentencia. Y la sentencia consistió en dar largas al asunto (el sistema del "carpetazo" a las cuestiones enojosas es tan viejo como el recurso de los súbditos a su autoridad competente). Pablo ha mejorado en su trato: relativa libertad y acceso de los suyos para asistirle. Ha conseguido una *victoria a medias*. Esta "relativa" victoria debe situarse en todo el contexto de sus apologías en las que los jueces reconocen su inocencia (ésta es la segunda vez de las cuatro que Pablo es declarado inocente: 23, 29; 25, 18-19; 26, 31-32: el tribuno, Félix, Festo y Agripa).

Pablo ha rechazado una de las dos acusaciones presentadas contra él: la de querer impurificar el templo. Es sorprendente que no se diga ni una sola palabra de la primera: ser el jefe de la secta de los nazarenos. La razón de este silencio debe verse en que Lucas nada tiene que oponer a esta acusación: *Pablo aparece aquí como el representante del cristianismo* y el autor de Act no tiene nada que oponer a esta presentación del apóstol. Recordemos que en estos capítulos no es sólo Pablo quien está ante un proceso, es el cristianismo, representado por él, que quiere ser declarado fuera de la ley. Por eso, una vez más, se afirma que *la nueva fe no es una traición a la antigua,* que hay un punto esencial de unión entre ambas en la esperanza en la resurrección de los muertos; si los saduceos niegan la resurrección, esto lo único que prueba es que se trata de una cuestión de tipo interno y, por tanto, Roma no tiene competencia para entrometerse en estas cuestiones.

6.° *Apelación al César* (25, 1-12).

Un autor puede comunicar su pensamiento a sus lectores de una manera directa o indirecta. Lucas, en

este pasaje, utiliza ambos procedimientos. Que el procurador Festo, a los tres días de llegar a su provincia, se presente ya en Jerusalén y que a los ocho o diez días haya resuelto ya los asuntos pendientes en la ciudad y esté dispuesto a bajar de nuevo a Cesárea, habla muy elocuentemente de la energía y eficacia del nuevo gobernador. Se espera, por tanto, que, con un hombre así, el proceso de Pablo se resuelva pronto.

Los judíos, que le presentan las acusaciones contra Pablo, le piden al mismo tiempo que le conduzca a Jerusalén (intentaban tenderle una emboscada y matarlo en el camino, recuérdese lo apuntado en 23, 12). Sin pretenderlo siquiera, Festo echa por tierra estos planes al presentar una contrapropuesta: que bajen con él a Cesárea, puesto que en breve tiene que volver allá. La imparcialidad de Festo se pone de relieve al dejar completamente abierta la cuestión de la culpabilidad del acusado: "que le acusen si tienen de qué" (versículo 5).

En Cesárea tanto la acusación como la defensa (ésta es algo más explícita) se hacen de modo genérico. Lucas no quiere repetir lo que ya sabe el lector. El procurador ha oído a las dos partes y ahora sólo falta su decisión de juez.

Pero, en lugar de la decisión, ocurre algo extraño: se pide a Pablo su aprobación para que el proceso pueda resolverse en Jerusalén. Lucas explica esta propuesta del procurador como un esfuerzo de Festo para dar gusto a los judíos. Pero esta explicación no es del todo satisfactoria, porque el procurador desarrollaba su actividad judicial en Jerusalén y en Cesárea indistintamente, según los días fijados para los procesos. Por tanto, el traslado del proceso a Jerusalén no era en absoluto ilegal. De ahí que tampoco se vea con claridad por qué el procurador quiere obtener la aprobación del acusado en una cuestión en que no necesitaba tal consentimiento.

Por otra parte, el proceso había concluido. La acu-

sación y la defensa habían terminado de exponer sus argumentos. Ahora la situación es bien distinta del comienzo del cap. en el v. 3 (porque cuando se le pide la aprobación a Pablo, Festo ha oído ya a las dos partes). ¿Qué es lo que debía tratarse en Jerusalén si solamente falta la decisión del juez?

La pregunta de Festo queda, por tanto, sin una explicación lógica. Añádase a ello la respuesta sorprendente de Pablo en los vv. 10-11: "Estoy ante el tribunal del César..." Como si al ser trasladado a Jerusalén dejase de estar ante dicho tribunal. Por la respuesta de Pablo tendríamos la impresión (aunque no se haga alusión a ello) de que Festo quisiese encomendar el proceso al Sanedrín. Tal vez un punto de apoyo para confirmar esta hipótesis tengamos en las mismas palabras de Pablo en la segunda mitad del v. 11: *si* la acusación judía contra él es infundada, entonces nadie puede entregarle a ellos para ganarse su simpatía (ver 24, 27; 25, 9. 3). La conclusión lógica parece ser la siguiente: ***en el traslado de su proceso a Roma vio Pablo su entrega a los judíos.***

Suponiendo que las cosas fuesen por este camino, es perfectamente comprensible que Pablo se haya opuesto a la proposición de Festo. Pero queda sin aclarar por qué Pablo no se ha negado sin más y no insistió en que su proceso se sustanciase en Cesárea, como sería lógico desde su afirmación en el v. 10. En lugar de la simple negación o de la petición de que su proceso continuase hasta el fin en Cesárea, *apela al César*.

Otra dificultad aún más seria: si a Pablo se le hubiese acusado de cuestiones puramente judías (la Ley, el templo, la circuncisión...) estaría justificado, al menos hasta cierto punto, que su proceso continuase en Jerusalén ante el Sanedrín. Pero, además de estas quejas contra el Apóstol, Pablo es acusado de haber cometido "delitos contra el César". Ahora bien, esto era de la competencia exclusiva de Festo. ¿Cómo iba a dejar escapar de sus manos un caso tan claro

de su jurisdicción cuando se trataba de un "crimen laesae maiestatis"?

Teniendo en cuenta, sobre todo, que las autoridades romanas, debido a las frecuentes insurrecciones y tumultos, estaban en particular vigilancia sobre todo aquello que de alguna manera significase una rebelión contra Roma. No se explica la actitud de Festo frente a Pablo no ya para traspasarlo a las autoridades judías, pero ni siquiera para que le permitiese dirigirse a Roma.

Cuando Lucas nos narra la apelación de Pablo al César quería hacer comprensible tres puntos que para el lector de Act (y tal vez para él mismo) resultaban inexplicables: 1.º Por qué, una vez terminado el proceso, no se dictó sentencia definitiva, sino que se pedía tratar de nuevo el asunto en Jerusalén. 2.º Por qué Pablo no pide que se continúe el proceso, hasta su fin, en Cesárea, sino que, en lugar de eso, apela al César. 3.º Finalmente, por qué Festo, ante un "crimen laesae maiestatis", no actúa rápidamente.

Estas cuestiones las resuelve el autor de Act de la forma siguiente: El sabe muy bien que Pablo ha apelado a Roma. Pero si ha apelado debe ser contra una decisión o sentencia del gobernador romano en Palestina. Esto sencillamente era inaceptable para Lucas, quien siempre presenta a estas autoridades romanas como testigos de la inocencia del Apóstol y, consiguientemente, partidarios de su libertad.

A Lucas le había costado ya bastante demostrar esta especie de tesis con ocasión del proceso ante Félix. Ahora, al enfrentarse con Festo, la cuestión era más laboriosa y entonces el autor de nuestra obra opta por ofrecer una decisión del procurador que, en realidad, no era ninguna decisión: *Festo simplemente pregunta; ahora bien, una pregunta no es una decisión.* Pero esta pregunta es interpretada por Pablo como una decisión (por las razones ya apuntadas) y entonces esto justifica que el Apóstol apele al César. Sólo

así Festo puede quedar en buen lugar y se convierte, en el fondo, en defensor de Pablo.

Por otra parte, el procurador pretendía agradar a los judíos y recurre al procedimiento de trasladar a Pablo a Roma para ser juzgado. Esta era la petición que le habían hecho los judíos. Y al mismo tiempo se convierte en justificación del propio Festo, a quien Lucas ha presentado como hombre eficaz en su gestión. Entonces, lo único que no podía hacer era dejar dormir el asunto. El procurador acepta la apelación al César y esto habla elocuentemente de su buena voluntad.

7.° *Pablo en Roma* (28, 17-31).

La interpretación literal de esta última escena que nos narra Lucas nos llevaría a descubrir una serie de dificultades insalvables.

Inmediatamente de llegar a Roma, Pablo tiene ya su alojamiento al que convoca a los principales de entre los judíos. Le interesa mucho, naturalmente, saber si, desde Jerusalén, les han llegado noticias sobre él (28, 21). En caso afirmativo ya podemos imaginar que los informes serían malos y provocarían la oposición frente a Pablo y los cristianos.

En cualquier caso, resulta incomprensible la autoridad con que un prisionero, sospechoso, por tanto, podía llamar a los principales de los judíos para que éstos, convocados por él, acudiesen sin más, casi como por obligación de súbditos frente a la autoridad, a su presencia.

En presencia de dichos judíos Pablo informa de su proceso. El lector del libro puede entender perfectamente lo que dice el Apóstol (teniendo en cuenta lo leído anteriormente); para un oyente de Pablo (que no supiese lo anterior) su discurso resultaría ininteligible.

La única acusación digna de ser mencionada en

esta ocasión es haber conspirado contra el pueblo y las costumbres patrias. Pablo dice que esto es sencillamente falso. No obstante, ha tenido que apelar a Roma porque, cuando las autoridades romanas querían ponerlo en libertad, encontraron la oposición de los judíos.

Aquí se describe una imagen del proceso que es el que quiere Lucas que quede grabado en la mente de los lectores. Pablo insiste en que su proceso se halla provocado únicamente *por mantenerse fiel a la esperanza de Israel*. La exposición debe llevar a la conclusión siguiente: la culpa no es de nadie, pero su vida corre peligro.

La respuesta de los judíos resulta también incomprensible. Es admirable que los judíos de Jerusalén no hubiesen podido enviar noticias a los judíos de Roma, en este caso de Pablo a partir de su apelación al César: las noticias no hubiesen llegado con mayor rapidez que el prisionero. Pero que los judíos de Roma no hubiesen oído hablar del apóstol es muy poco verosímil. La noticia que nos da Lucas en 21, 21 tenía que haber llegado a Roma, lo mismo que había llegado a Jerusalén. El problema que planteaba la predicación de Pablo era bien conocido en Roma. Piénsese en la claridad con que dicho problema se halla expuesto en la carta a los Romanos. ¿Cómo puede admitirse que los judíos de Roma ignorasen todo lo referente a Pablo?

Mucho más extraño todavía es que los judíos de Roma no hayan oído más que rumores acerca del cristianismo. Pensemos que hacia el año 40 el mensaje cristiano había llegado ya a la Ciudad Eterna y que inmediatamente se provocó el inevitable choque con el judaísmo.

Ante la exposición del mensaje cristiano, en el día convenido, una parte de los judíos se dejó convencer, la otra no. El desacuerdo y la discusión entre los mismos judíos termina prácticamente la escena. A Lucas

sólo le queda afirmar que este "endurecimiento" había sido ya anunciado de antemano por la Escritura (Is 6, 9-10). Consecuencia: *la salud es anunciada a los gentiles, que escucharán.*

¿Por qué ha presentado de este modo el autor de los Hechos la actividad misionera de Pablo en Roma? Lucas quiere ofrecernos en Roma la culminación de la misión de Pablo (también la culminación de la resistencia judía). Pero como ahora *el Apóstol no está en libertad para ir a los judíos, hace que los judíos vengan a él.* Entonces aprovecha su presencia para exponer lo más significativo de su proceso. Esto sólo puede considerarse verosímil si los judíos de Roma no han recibido informes de sus correligionarios de Jerusalén sobre Pablo y tampoco han oído hablar del cristianismo.

La última dificultad: ¿a qué obedece la ausencia de la comunidad cristiana de Roma de todo este asunto? Por un lado, no podía ignorarse su existencia. Por otro, no podía ser mencionada en este encuentro de Pablo con los judíos (caería por su base la supuesta ignorancia que los judíos tienen de los cristianos). Lucas, como buen artista, resuelve el problema haciendo que el encuentro de Pablo con la comunidad cristiana tenga lugar antes, fuera de la ciudad, cuando el apóstol llega a Roma: "en el Foro de Apio y Tres Tabernas" (v. 15).

La presencia de Pablo en Roma es como el resumen de todo el libro de los Hechos: la misión a los gentiles provocada por la repulsa de los judíos, el evangelio, en la persona del apóstol, ha recorrido un camino triunfal (a pesar de las cadenas de prisión) desde Cesárea a Roma: es el triunfo del hombre de Dios (ni siquiera encadenado cesa en su actividad misionera; más aún, sigue ocupando el centro de interés de toda la narración; se cumple la Palabra del Resucitado: "seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra" (1, 8); Pablo, incluso en la cárcel, tiene libertad suficiente para anunciar el evangelio: signo evidente de

la tolerancia e incluso benevolencia de las autoridades romanas frente al cristianismo.

El autor de los Hechos ha dicho cuanto creía necesario para la finalidad que se había propuesto. Aquí interrumpe la narración porque considera cumplida la misión. ¿Cuál fue el fin después de los dos años de libertad vigilada? No lo sabemos con certeza. La máxima probabilidad se inclina hacia una liberación de Pablo de esta "primera" cautividad romana. Puesto en libertad pudo realizar su viaje programado a España y, después de otras actividades apostólicas, sufrió una "segunda" cautividad romana al fin de la cual sufrió el martirio.

C U E S T I O N A R I O

Responder a cinco de las nueve preguntas siguientes.

1.ª *Título del libro en relación con su contenido.*
2.ª *Relación de los Hechos con el evangelio de Lucas.*
3.ª *¿Es posible que el evangelio de Lucas y el libro de masen originariamente una sola obra? Razones.*
4.ª *Examen de los discursos u otras narraciones en l utiliza la "técnica de la interrupción".*
5.ª *"Técnica de la repetición en las narraciones sobre l Saulo y de Cornelio".*
6.ª *¿Es probable que el autor de los Hechos sea acompa en sus viajes de misión? Razones.*
7.ª *¿Cómo soluciona el autor de Act el problema plantea so de la parusía?*
8.ª *Pablo en Roma: verosimilitud e incongruencia de de Act.*
9.ª *Resumen de la teología más específica de Act.*

T E M A S

Desarrollar por escrito, a máquina si fuese posible, y de seis a diez folios, uno de los temas siguientes:

1.º *Historicidad de los discursos del libro de los Hechos ción por el autor de la obra.*
2.º *Técnica de la repetición a lo largo del libro de Act.*
3.º *Análisis de la conversión de Pablo en las tres ocasio es contada. Explicar coincidencias y divergencias y tención teológica del narrador haciéndola compatibl ricidad de dichas narraciones.*
4.º *Problemas y soluciones planteados en torno al concil en relación con las noticias que tenemos por las carta sobre el mismo tema.*